Excesul, basmologia şi X-urile absolute



Radu Lucian Alexandru

Colecția
„Critică filosofică”

Radu Lucian Alexandru
Excesul, basmologia şi X-urile absolute

E-mail: radu.lucian.alexandru@gmail.com
Web page: radu-lucian-alexandru.blogspot.ro

Ilustrația copertei: Radu Lucian Alexandru

Alba Iulia
2015

CUPRINS

Filosofia (lui Noica) – între exces şi bună dispoziţie

Pentru că ne-am propus în cele ce urmează să ne apropiem puţin de gândurile filosofice ale lui Constantin Noica, în spiritul acestora, nu putem începe (deschide) această expunere decât cu sfârşitul ei (cu închiderea ei), anume cu concluziile (acea „închidere care se (va) deschide" ulterior în conţinutul acestei lucrări).

Vom spune astfel că filosofia (lui Noica) este după părerea filosofului român o instanţă originată din (respectiv originatoare de) *exces şi lipsă de bun simţ*, fiind pătrunsă de *donjuanism cultural*, de *manie şi nebunie*, precum şi de *huliganism cultural* (cel puţin la 30 de ani), fiind conexă cu o oarecare *ură de sine* şi de lume, concretizată în *ignorarea lumii* (în purul stil oieresc al ciobanului care ignoră şura în flăcări – pentru că el este atent la oi) şi în trăirea într-un (continuu) *delir cultural*[1] şi în *filosofia libertăţii de a fi absurd*.

Ea apare astfel ca o „*simplă înlănţuire*", o căutare sisifică a conceptului care refuză să i se arate filosofului, fiind, prin urmare, filosofia unei *lipse (mărturisite) de concepte şi idei*, o filosofie care se reduce la *platitudine*.

După mărturiile celor care i-au fost apropiaţi de-a lungul vieţii, pe de altă parte, filosofia lui Noica este apreciată ca fiind una caracterizată de o *dialectică a amputării* marcată de obsesia unor *„idiosincrazii ireductibile",* o filosofie care „*revine pur şi simplu la a dispreţui o bună jumătate din lume şi cel puţin tot cam atâta cultură"* (conform lui A. Paleologu) sau ca fiind o filosofie a *blocajului mental* şi poate chiar o filosofie (nu ştim exact – aici Liiceanu doar sugerează nu exprimă clar) a unei *„simple" culturi de rasă* a unui intelectual rafinat; respectiv o filosofie a *abuzului metafizic*, a unei *„eterne pubertăţi"*, plină de *bună dispoziţie* (în viziunea lui A. Pleşu). Şi trebuie să recunoaştem că lecturându-l pe Noica nu de puţine ori ne-am (foarte) bine dispus...

Dar să le luăm pe rând.

„Ceea ce a făcut posibilă filozofia greacă a fost excesul. Oamenii aceştia (din pieţele oraşului, nu din placida natură) n-aveau bun simţ. Căci bunul simţ i-ar fi împiedecat să spună că totul curge sau nimic nu se mişcă.

Libertatea de a fi absurd stă la originea filozofiei.[2]*"*

Acest exces[3], această lipsă de bun simţ, această libertate de a fi absurd ne însoţeşte aproape peste tot în scrierile lui Noica. Rădăcinile ei formale par a se găsi îndeosebi în „mişcătorul nemişcat" al lui Aristotel şi în „creatorul necreat" al teologiei iudeo-creştine. Pornind de la formula acestui paradox lingvistic (A – non-A) Noica creează tot felul de alte variaţii „filosofice" ale lui: „şcoala în care nu se învaţă nimic" (care nu şcoleşte, şcoala ne-şcolarizatoare), „închiderea care se deschide" (închiderea deschisă), „limitaţia care nu limitează" (limitaţia nelimitatoare), „holomerul" (întregul-parte), „logica lui Hermes" (logica

1 Noica povesteşte că cel puţin pe perioada şederii sale la Câmpulung a trăit *„cinci ani de delir cultural"* – conform Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991 (ebook postat pe scribd.com), p. 63. Apoi, în noiembrie 1978, Noica îi mărturiseşte lui Liiceanu că *„a ajuns la o formă de „delir" eliberat de orice cenzură de autoritate"* – mărturie reprodusă tot în *Jurnalul* pomenit la p. 26.

2 Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, pp. 44 – 45.

3 Ideea filosofiei ca exces e reluată de Constantin Noica şi în *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 80, infra: *„... practic, orice filosofie e un exces. Grecii nu s-au sfiit să meargă până la capăt, până la exces. Idealismul german a făcut la fel.".*

„nelogică”, logica care nu este logică (clasică)), cultura europeană care nu este europeană (excluzând din ea cultura grecilor şi romanilor[4]) ş.a.m.d.

Paradoxul lingvistic este astfel pentru Noica o unealtă folosită pentru a cuceri minţile sensibile la formulări contradictorii: *„Filosofia ca donjuanism ... Esenţialul e să cucereşti. Nu să accepţi. Nu să ştii.[5]”*

Şi îşi permite să fie confuz, neclar, contradictoriu în formulări, pentru că scopul lui nu este adevărul, ci pur şi simplu să gândească (probabil chiar şi în „minciună”): *„De unde ideea că filozofia te învaţă adevărul? Te învaţă să gândeşti – nu adevărul.[6]”*

În această desconsiderare a adevărului şi de preţuire doar a gândirii (în sine şi pentru sine) el vrea astfel să creeze o „şcoală în care nu se predă nimic”: *„Gândul Şcolii, al celei unde să nu se predea nimic mă obsedează. Stări de spirit, asta trebuie dat altora; nu conţinuturi, nu sfaturi, nu învăţături. De aceea nici nu trebuie lecţii.[7]”*

Deşi putem găsi un sens în această zicere, trebuie să constatăm totuşi că ea nu este decât un „exces”: a vorbi de şcoală în lipsa procesului ei specific – şcolirea (predarea, învăţarea, sfătuirea, oferirea de conţinut) este până la urmă o forţare a sensului cuvântului şcoală, o scoatere de fapt a lui în afara sferei sale noţionale specifice şi înlocuirea cu opusul său – non-şcoala. O şcoală care transmite doar „stări de spirit” e o şcoală care nu transmite în fond nimic, iar o şcoală în care nu se predau (/ discută/ învaţă) lecţii e precum un spital în care nu se vindecă bolnavi, precum o judecătorie în care nu se judecă sau precum o alimentară care „nu alimentează”.

Deşi şcoala în care nu se predă există ca atare în societate (în perioadele de vacanţă, de concediu, de timp liber) – nu acesta este rolul pentru care ea a fost concepută – anume să se adune vraişte elevii şi profesorii şi să-şi transmită reciproc, după bunul lor plac „stări de spirit”.

Dar în „logica absurdului” în care îşi gândeşte Noica filosofia orice este posibil – poate totuşi mai puţin şcoala mai sus amintită, având în vedere faptul că el a susţinut mereu de-a lungul vieţii „funcţionarea” a tot felul de şcoli în care „s-a predat/ povestit” ba viziunea lui Hegel asupra lumii, ba cea a lui Goethe, ba a unuia sau altuia dintre filosofi sau s-au predat câteva lecţii de greacă sau altele din cele trebuincioase unui elev venit să se „antreneze cultural” (cu Noica) şi nu (doar) simple „stări de spirit” ...

Dacă considerăm însă că toată viaţa este o şcoală, trebuie să-i concedem lui Noica faptul că orice e o şcoală (prilej de a învăţa ceva) – chiar şi dineurile şi seratele muzical-poetico-filosofice pe care el le-a găzduit în vila sa din Pădurea Andronache de lângă Bucureşti, între 1944 – 1946[8].

Ne pare uneori că Şcoala aceasta în care se transmit „stări de spirit” s-ar fi vrut poate să fie familia sa – şi astfel putem înţelege obsesia fiului risipitor şi a fratelui său, care îi „bântuie” viaţa lui Noica, anume, prin prisma lipsei (inconştiente sau intenţionate) a personajului central din această „pildă” – tatăl care îl primeşte înapoi pe fiul său rătăcitor şi îl împacă pe fratele lui (vezi Luca 15, 1-32).

Urme de conflict cu tatăl său sesizăm în 1934 când el răbufneşte împotriva planurilor tatălui de a-l însura cu cine voia el (o anume Cesianu), Noica împotrivindu-se şi însurându-se surprinzător cu Wendy Muston şi mutându-se în vila socrilor de la Sinaia[9].

4 A se vedea în acest sens cap. VII „Când începe cultura europeană” din cartea *Modelul cultural european,* autor Constantin Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 64 – 72.
5 Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 40, supra.
6 *Ibidem*, p. 28, supra.
7 *Ibidem*, p. 9, medio.
8 Conform Sorin Lavric, *Viaţa lui Noica*, ebook, Editura Equivalences Arguments, Bucureşti, 2003, p. 20.
9 *Ibidem*, p. 13.

Suprapunerea dintre Şcoala ce transmite „stări de spirit" şi „tatăl" ce îşi primeşte cu braţele deschise fiul risipitor şi îi împacă fratele ne este sugerată chiar de Noica: *„Revăd tot Jurnalul. Ce închide el, în fond? Numai două lucruri, două mituri proprii: mitul Şcolii şi mitul Fratelui. Şi poate că nu sunt nici măcar două, ci e unul singur. Căci sunt eu însumi Fratele, care caută, prin Şcoală, împăcarea cu lumea: cu fiii ce vin, cu fiii ce pleacă în lume ..."*[10]

Noi trebuie doar să subliniem faptul că în pildă împăcarea fratelui nu era cu lumea prin şcoală, ci prin familie cu tatăl.

Dar să revenim de la problemele de familie/ şcoală la cele ale filosofiei.

În data de 10 oct. 1977 Noica îi spunea lui Liiceanu: *„În secolul nostru nici un om de ştiinţă nu a dat filozofie mare ... Pentru că filozofia înseamnă mania, nebunie, ori nici un om de ştiinţă nu poate avea mania."*[11] Iar în 28 dec. 1978 Noica afirma că: *„La 30 de ani trebuie să fii mai huligan în cultură."*[12]

Din combinarea nebuniei cu huliganismul cultural cu siguranţă că nu poate ieşi decât un cocteil exploziv şi imprevizibil. Noica mai adăugă la formula aceasta şi puţin fanatism naţionalist şi legionar (manifestat în reviste precum *Adsum* şi *Buna Vestire*), condimentat cu dorinţa de a face „experienţe pe oameni"[13] şi rezultatul este că face o greşeală „filosofică" pe care o va regreta oarecum mai târziu.

El pare însă să aibă o explicaţie pentru uşoarele sale „derapaje" politice şi filosofice:

„Poate că am avut mereu o „concentrare prostească" precum a ciobanului care păştea oile cu spatele la o şură în flăcări şi care, întrebat cum de nu văzuse şura arzând, răspunse că el se uita la oi."[14]

O posibilă impresie pe care o poate avea cineva atunci când citeşte despre isprăvile „şcolii de la Păltiniş" în Jurnalul lui Liiceanu e că, de multe ori, participanţii se dedau la discuţii culturale despre cărţi („oi") şi autori („ciobani") într-o jovială ignorare a realităţilor social politice şi economice care „ardeau" în acele momente „şura".

Ce poate frapa este şi lipsa preocupării faţă de vreo idee anume (care să fie tratată şi discutată direct, indiferent de vreo referinţă mai mult sau mai puţin contingentă la „oi" şi „ciobani"), o idee care să fie abordată, studiată şi analizată în profunzime pe cât mai multe din nivelele existenţei (de la percepţie, la emoţie, la raţiune, la simţire, la trăire, la facere (creaţie), la posibile aplicaţii „practice") – în maniera, de exemplu, a abordării socratice.

Pentru că, până la urmă, a cugeta şi a discuta ideile fără implicarea la tot pasul a „oilor" şi „ciobanilor" e metoda experimentată mereu de marii filosofi care se văd nevoiţi să ia totul de la capăt şi să aprofundeze doar prin ei o idee sau alta.

Doar astfel filosoful poate ajunge să vadă (eventual) în el (în spatele „oilor" şi „ciobanilor" care îi distrag atenţia) „focul care arde", care distruge vechea sa „şură" pentru a putea apoi să-şi construiască o alta mai durabilă şi mai înălţătoare „spiritual".

Dar la ce să ne aşteptăm de la un filosof „aprig" precum e Noica: una zice şi alta face. Le spune astfel contemporanilor săi în *Mathesis* (publicată în 1934) să se lepede de istorie şi să

10 Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 124, medio.

11 Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Editura Humanitas, Bucureşti (ebook postat pe scribd.com), 1991, p. 21.

12 *Ibidem*, p. 37.

13 *"Respectăm prea mult omul, facem prea puţine experienţe cu el şi de aceea nu ajungem la nici un rezultat nou de atâtea secole. Gândiţi-vă că, între timp, s-au realizat câteva rase noi de animale. Onoarea de a fi om este ea atât de inatacabilă?"* – conform Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 84, infra.

14 Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Editura Humanitas, Bucureşti (ebook postat pe scribd.com), 1991, p. 26.

doarmă, să practice „somnul general, somnul care omite tot”, să se oprească din orice mişcare[15] şi el ce face? – se aruncă în istorie, în mişcare, în participarea la o mişcare politică suficient de „controversată” încât mulţi dintre cei care au avut legătură cu ea să nu mai dorească ulterior „să vorbească” despre acest episod din viaţa lor.

Dar de la un om care „nu se iubeşte” nu ne putem aştepta decât la astfel de contradicţii „unilaterale” sau „bilaterale”: *„Eu nu mă iubesc” mi-a mărturisit [Noica] odată. „Am descoperit într-o zi că cineva mi-e antipatic: semăna cu mine ...”*[16]

Să vină lipsa aceasta de iubire de la „eşecul” pe care şi-l constată singur în ale filosofării? – *„Cu cărţile mele n-am obţinut decât o simplă înlănţuire, un syn-logismos. Poate că tu vei obţine conceptul.”*[17]

„Tot aştept să mă viziteze Ideea şi văzând că am trecut de 70 de ani şi tot nu o am îmi spun ca în vorba lui Creangă: se vede că a şi venit, devreme ce nu a mai venit.”[18]

Sau să aibă rădăcini mai adânci? Pentru că totuşi climatul totalitar, securistic, generator de frică şi neîncredere în oameni îşi pune amprenta „depresivă” asupra oricui – mai ales asupra cuiva care trăieşte 6 ani de puşcărie pentru „reeducare ideologică” „întru” filosofia Marxistă.

În data de 19 ian. 1981 Noica se confesează lui Liiceanu: *„... speram că după terminarea Tratatului să-l oblig pe un Carnap să spună: „Nu am ce face; metafizica are sens”. Or, nu cred că am reuşit acest lucru.*[19]*”*

Şi mai încolo Noica îşi deplânge lipsurile: *„... tocmai aici e drama mea: că nu am obţinut şi exactitatea. De asta nu mă poate lua Carnap în serios: pentru că am adevăruri fără exactitate.”*[20] şi îşi constată platitudinile: *„... orice filosofie mare sfârşeşte într-o platitudine. [...] M-am întrebat cu ce platitudine sfârşesc eu. Şi sfârşesc cu o platitudine teribilă. La capătul Ontologiei vorbesc despre „trup-suflet-spirit””.*[21]

Trăind alături de Noica în exilul său forţat de la Câmpulung, Alexandru Paleologu conturează un portret destul de „interesant” pentru prietenul său Dinu: *„Spiritul său e unul de provocare, de punere sub semnul întrebării; firea lui nu e polemică, dar e una eristică, te constrânge la replică, te obliga să te aperi, mai mult – să-l ataci ... A-l aproba, a te lăsa numaidecât convins este a nu juca jocul, a-i denega seducţia şi deci a comite o nedreptate.”*[22]

Referitor la pornirile „unilaterale” ale lui Noica, Paleologu se exprimă tranşant şi fără ezitare: *„Dialectica contradicţiei unilaterale (sau a părtinirii, s-ar putea tot atât de bine zice) revine pur şi simplu la a dispreţui o bună jumătate din lume şi cel puţin tot cam atâta cultură.”*[23]

„O dialectică a amputării, aceasta e în ultimă instanţă contradicţia unilaterală, aşa cum funcţionează ea în aplicaţiile lui Constantin Noica.”[24]

15 Conform Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 44.
16 Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Editura Humanitas, Bucureşti (ebook postat pe scribd.com), 1991, p. 118.
17 *Ibidem*, p. 118.
18 *Ibidem*, p. 51.
19 *Ibidem*, p. 88.
20 *Ibidem*, p. 96.
21 *Ibidem*, pp. 63-64.
22 Alexandru Paleologu, *Amicus Plato ... sau “Despărţirea de Noica”*, Editura LiterNet, 2003, ebook postat pe editura.liternet.ro, p. 7.
23 *Ibidem*, p. 113.
24 *Ibidem*, p. 31.

În viziunea lui A. Paleologu filosofia lui Noica este astfel *„o cam nefilosofică grabă şi un abuz de „apriorism””* care vine din a *„percepe lucrurile decât parţial, excedat şi agasat”*[25] şi duce la faptul că: *„... la Noica speculaţia dialectică şi voinţa de sistem reprezintă o nevoie vitală, aceea de a-şi construi un echilibru compensatoriu faţă de nişte idiosincrazii ireductibile. Filosofia lui Noica e o replică dată propriei sale carenţe aperceptive în faţa naturii.”*[26]

Convins (mai mult în glumă) că *„Noica mai mult interpretează decât înţelege”,* Paleologu ne spune că *„arguţiile lui Noica împotriva „vizualului”” nu sunt „decât efectul unei infirmităţi congenitale, transformată compensatoriu într-un fel de alibi filosofic”.*[27]

Dar să vedem acum ce crede despre „pusnicul laic” de la Păltiniş discipolul său Liiceanu. Astfel în 10 dec. 1980 el nota în jurnalul său o observaţie interesantă:

„Există oameni cultivaţi şi inteligenţi, care pot spune oricând ceva plin de spirit cu privire la orice subiect şi în orice împrejurare. Ei pot fi străluciţi, fermecători, rafinaţi până la refuz, dar totul în acest caz, nu este decât jerba unei minţi rutinate cultural, care nu a ajuns să aibă un punct de vedere asupra lumii şi să-l desfăşoare unitar, suveran şi coerent asupra oricărui detaliu al ei. Aceasta este poate deosebirea dintre gândirea speculativă şi „simpla” cultură de rasă a oricărui intelectual rafinat.”[28]

Era oare un apropo la adresa lui Noica? Nu ştim... poate ne va spune odată...

Dar următoarele ni le spune clar: *„La Noica, e tot mai mult vorba de o intransigenţă prin blocaj în propriul gând. Ce se întâmplă aici cu faimoasa „închidere care se deschide”?”*[29]

Păi să vedem! Poate ne lămureşte chiar el: *„Numim atunci fiinţă principiul lăuntric al oricărui lucru care-l face să se deschidă şi să rămână, chiar împlinit şi pus în rost după felul lui, în mai departe deschidere.”*[30]

Interesantă definiţie. Potrivit ei să fie atunci, oare, o „ţeavă de apă”, respectiv o „ţeavă de scurgere” (de exemplu, de la chiuvetă) o fiinţă cu „drepturi depline”, mai precis, ţeava de apă care alimentează şi cea de scurgere să constituie împreună un sistem „ontologic” ce reprezintă „fiinţa chiuvetei”?

Sau să fie, de exemplu, gurile unei peşteri (de intrare, respectiv de ieşire) „fiinţa peşterii”? Şi oare după această definiţie îi putem găsi şi omului o „fiinţă” proprie? Pentru că, la prima vedere, se pare că nu am putea face acest lucru, chiar dacă şi el „mai deschide gura” din când în când – şi nu o putem face, fiindcă, chiar dacă o deschide, el nu stă tot timpul cu „gura căscată” „în mai departe deschidere”.

Totuşi, dacă îl privim pe om mai bine, s-ar putea să aibă noroc cu „nasul său” – cu acest principiu „lăuntric” al său care îl face să „se deschidă” şi să rămână pe mai departe deschis! Putem concluziona atunci că, după definiţia dată de Noica, fiinţa omului este nasul său?

Se pare că nu! Deoarece deschiderea cu pricina trebuie să fie mai întâi (înainte de a se deschide) o închidere: *„Fiinţa se anunţă în lucruri ca o închidere ce se deschide.”*[31]

Atunci fiinţa căutată a omului o fi principiul lăuntric care îl face să-şi închidă, respectiv să-şi deschidă cele mai mari închideri-deschideri ale sale: gura şi anusul! Ambele par a avea

25 *Ibidem*, p. 21.
26 *Ibidem*, p. 55.
27 *Ibidem*, p. 14.
28 Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Editura Humanitas, Bucureşti (ebook postat pe scribd.com), 1991, p. 85.
29 *Ibidem*, p. 76.
30 Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 191.
31 Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 195.

„proprietăţile” căutate de Noica pentru Fiinţă: *„... făcând atunci să apară ceva nou, o deschidere ce se menţine; vom spune o promisiune de fiinţă ca o închidere ce se deschide.”*[32]

Totuşi se pare că ne înşelăm, deoarece, ne „lămureşte” autorul, *„Nu este nici o clipă vorba de o închidere şi o deschidere. Atunci s-ar putea lesne înţelege greşit că totul este în fond un fel de închidere şi de deschidere, ceea ce n-ar spune nimic: închiderea ar fi intrarea într-un orizont, deschiderea ieşirea din el; închiderea asimilarea, deschiderea eliminarea; la om, închidere intrarea în locuinţă, deschidere ieşirea din ea. Dar nu relaţia dintre închidere şi deschidere este acum în joc, ci unitatea lor: tocmai închiderea este cea care se deschide, ca închidere şi rămânând închidere.”*[33]

Acum parcă începem să înţelegem ceva: e vorba de o închidere care se deschide, ca închidere (că doar nu se putea deschide ca deschidere!) ce este şi rămâne închidere (în timp ce se deschide şi după aceea!!??). Hm... – interesant – ce să fie oare? E bună ghicitoarea! Dar parcă totuşi Noica ne-a oferit mai sus soluţia înaintea „ghicitorii”... Ne-a ţinut în suspans până acum: mai întâi ne-a făcut să credem că închiderea-deschidere cu pricina la om era nasul, apoi gura, apoi anusul şi uite că de fapt era ... uşa de la casă (locuinţă)!

„Când omul primitiv şi-a făcut o locuinţă, el n-a mai „ieşit” din ea.”[34]

Corect – aici are dreptate: găsim şi acum oase de ale acestui om prin peşterile prin care a intrat şi nu a mai ieşit, în acele peşteri pe care el şi le-a făcut „locuinţă de veci”.

Însă mai departe nu putem fi de acord cu ce se spune: *„... dar cu locuinţă cu tot şi prin ea el s-a deschis către aşezări săteşti, către aşezări orăşeneşti, şi astfel către fiinţa istoriei.”*[35]

De ce? Pentru că nu vedem (logic vorbind) cum a mai putut să se deschidă, acest om primitiv, spre aşezări săteşti, dacă el nu a mai ieşit din peştera sau coliba lui odată ce a intrat în ea! Şi apoi a spune că înainte de a-şi face colibă omul nu avea „fiinţă istorică” e cam mult spus – cum altfel explicăm atunci (în lipsa unei istorii oarecare) apariţia bruscă la om a unor apucături de constructor de colibe şi de sate?

Cât despre faptul că *„popoarele deschise, nomade, nu au istorie şi nu fac state”*[36] e destul să ne gândim, de exemplu, la mongolii lui Ginghis Han şi apoi să mai reflectăm la istoria pe care o au popoarele nomade – şi la statele pe care ele le pot face (în fond toate popoarele la originile lor au fost nomade!)

Are poate ceva Noica cu „nomazii”! Şi în plus nu ştim ce are Noica cu maşinile?! Probabil că nu-i plăceau prea mult, din moment ce le refuză chiar dreptul la fiinţă (după ce anterior l-a acordat tuturor lucrurilor „dotate” cu „închideri-deschideri”), ba, mai mult, le face chiar anti-fiinţe (oare după modelul „anti-cristului”?):

„Cât despre situaţia inversă, o deschidere ce se închide (ca maşina), ea ar putea fi privită pe drept ca anti-fiinţă. Într-adevăr, într-o maşină se închide o energie, care era pură deschidere în natură; se închide un mecanism şi se obţine un rezultat în care maşina se îngroapă ...”[37].

Nu putem fi de acord cu acest anti-maşinism „ontologic” afirmat de Noica, fiindcă dacă ar fi privit şi el o maşină mai bine (şi nu în grabă), ar fi văzut că totuşi ea este pe placul inimii sale – anume o „închidere ce se deschide” – dar bineînţeles doar celui care îi deţine „cheile de la portieră, respectiv de contact” – şi nu oricui, pentru că maşina nu e o anti-fiinţă „rea şi nemiloasă”, ci doar o fiinţă mai „mofturoasă” puţin...

32 *Ibidem*, p. 196.
33 *Ibidem*, p. 197.
34 *Ibidem*.
35 *Ibidem*.
36 *Ibidem*.
37 *Ibidem*.

Apoi, în logica în care omul „intră în casă şi se trezeşte la oraş" la fel de bine el poate intra (cu „chei potrivite") în maşină şi să se trezească (uimit) în vreo navă spaţială de gen „oraş cosmic" situată undeva pe orbita pământului.

În logica aceasta a „teleportării ontologice", omul trebuie să aibă, prin urmare, mereu grijă pe unde intră, că cine ştie pe unde se trezeşte apoi, cine ştie spre ce se mai deschide odată închis (cu voia sau fără voia lui) pe unde intră...

De exemplu, se trezeşte că intră în „întru" şi ajunge la toate celelalte prepoziţii ale limbii române[38]. Şi la fel de bine ar putea să intre în „între" sau „înspre", sau „prin" etc. şi tot acolo să ajungă (cu puţină „imaginaţie ontologică").

Andrei Pleşu într-o înregistrare audio intitulată „Constantin Noica între filosofie şi înţelepciune" îi face acestuia o scurtă şi destul de pătrunzătoare descriere. Am reţinut din ea câteva fragmente (destul de sugestive pentru „închiderile" şi „deschiderile" agreate de filosoful de la Păltiniş): *„Capacitatea de a delira inteligent în jurul accidentalului, de a constrânge detaliul imediat la coregrafia reflexivităţii poate irita uneori prin abuzul ei metafizic sau prin inadecvarea inevitabilă în care alunecă de obicei spiritul ori de câte ori vrea să zburde prin pieţe. Dar ceea ce rămâne până la urmă e bucuria de a gândi, farmecul originar al ideii, jucându-se într-o eternă pubertate cu fragmentele lumii."*[39]

Reţinem din ea câteva cuvinte cheie la care subscriem în aprecierea lui Noica: delir inteligent, abuz metafizic şi joacă pubertară cu fragmentele respective.

Apoi Pleşu ne mai spune (prin viu grai) ceva interesant: *„Marile eşecuri ale filosofiei rezultă uneori din proasta ei dispunere în câmpul lumii. În acest sens putem spune că filosofia proastă e filosofia a cărei sursă e proasta dispoziţie."*[40]

Şi urmează o apreciere exact pe dos decât cea a lui Alexandru Paleologu (cum că *„Noica are aerul de a stabili o solidaritate între filosofic şi tragic, solidaritate pe care nimic nu o confirmă"*[41]):

„Buna dispoziţie" ... „face ca filosofia lui Noica să fie cu totul lipsită de dimensiunea tragicului"[42] şi, prin urmare, *„Ea se constituie sub semnul unui optimism uşor exasperant."*[43]

Dacă ar fi să facem şi noi o apreciere vizavi de dimensiunea tragic ne-tragică a filosofie lui Noica, am putea să spunem că viziunea aceasta depinde, de multe ori, de „proasta", respectiv „buna" dispoziţie în care suntem sau ne lăsăm duşi de lectura unor scrieri de ale lui.

Dacă intrăm în jocul „dialectic" al lui Noica şi îi continuăm argumentele şi „formulele filosofice" în alte forme ce tind spre o minimă „înţelegere" a lor, ajungem destul de repede la „bună dispoziţie". Pentru că, de multe ori, argumentele lui ontologice sunt la fel de „sugestive" şi de „ridicole" pe cât e „omul moral al lui Kant" în viziunea lui Noica[44].

Dar să dezvoltăm puţin ideea: iată, de exemplu, cazul „broaştelor din umorul britanic": *„Căci o casă este într-adevăr confecţionată, fabricată, înălţată din cărămizi, dar cărămizile sunt efectiv „făcute" din casă, respectiv din ideea de casă, care stă la temeiul lor. Şi la fel*

---

38 Conform Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 203.

39 Andrei Pleşu, *Constantin Noica între filosofie şi înţelepciune*, înregistrare audio, postată pe youtube.com, minutul 5.

40 *Ibidem*, minutul 7.

41 Alexandru Paleologu, *Amicus Plato ... sau "Despărţirea de Noica"*, Editura LiterNet, 2003, ebook postat pe editura.liternet.ro, p. 14.

42 Andrei Pleşu, *Constantin Noica între filosofie şi înţelepciune*, înregistrare audio, postată pe youtube.com, minutul 9.

43 *Ibidem*.

44 Conform Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 26 – 28.

mai pe drept s-ar spune că făina este făcută din pâine, din ideea de pâine, în timp ce pâinea este doar coaptă din făină.[45]*”*

„Unor asemenea gânditori, care nu văd decât casele şi pentru care casele sunt făcute din cărămizi, le-ar prinde bine să treacă pe la şcoala broaştelor, din umorul britanic, unde se învaţă că şi cărămizile sunt făcute din case.”[46]

Mai întâi ne permitem să ne bucurăm că la această şcoală a broaştelor se învaţă totuşi ceva („constructiv”) şi nu se transmit doar „stări de spirit”, dar apoi trebuie să constatăm că din păcate acolo nu se predă filosofia lui Platon, că poate astfel ar fi aflat şi broaştele că stimabila casă e „făcută” din ideea de casă şi cărămida din ideea de cărămidă... şi astfel nu ar mai fi făcut confuziile inutile amintite de Noica.

Prin urmare, îmi permit eu acum să le explic câte ceva broaştelor cu pricina: anume că făina sau cărămida sunt „făcute” din ideea de făină, respectiv de cărămidă. Şi e evident acest lucru, deoarece cărămizile nu sunt făcute (doar) în vederea casei – din ele se poate face şi o fabrică, şi un gard, şi o cetate, şi un cuptor, şi un bazin cu apă etc. Şi la fel e şi cu făina – din care nu se face doar pâine, ci şi cozonac, şi biscuiţi, şi prăjituri, şi plăcinte ş.a.m.d.

Şi apoi dacă ar fi să ducem acest argument „broscăresc” mai departe, putem spune că pâinea este făcută în vederea mâncării ei, respectiv a omului (sau a câinelui) care o mănâncă pentru a-şi susţine viaţa – şi astfel că, în „logica broaştelor” (sau, mă rog, a „Hermes-ului” lor), făina nu e făcută din ideea de pâine, ci din ideea de viaţă.

De fapt în această logică (a „delirului hermetic”) putem argumenta şi demonstra orice legătură ne trece prin cap. Aşadar, nu ştiu zău la ce le-ar folosi oamenilor această „logică a broaştelor” (în afară bineînţeles de a face „poezie” „simplă” sau „filosofică” – demers pe care îl încurajăm, atâta timp cât nu se pretinde a fi mai mult decât este) – că „broaştelor” din umorul britanic, respectiv românesc, îmi pot închipui la ce le-ar putea folosi: ele chiar îşi pot face casă într-o cărămidă găurită (omul în schimb nu poate)!

Ne spune dar Noica: *„Logica lui Hermes pleacă de la îndurarea pentru cele neînsemnate şi ridicarea lor posibilă la general.”*

Şi într-adevăr îi concedem aceasta, doar se vede clar că pleacă (şi) de la îndurarea pentru „broaşte” fără minte şi ridicarea problemelor pe care le au „broaştele” la rang de reflecţie filosofică (omenească) fundamentală.

Dar Noica, în buna lui dispoziţie (onto) logică, nu se „îndură” doar de broaşte, ci se apleacă cu aceeaşi consideraţie şi spre câini, mai precis spre lătratul lor:

„Am putea spune atunci că lătratul câinelui este holomerul...”[47]

Şi ne întrebăm noi: lătratul cărui câine? – oricărui câine? Sau doar a câinelui lui Socrate? Că ştim că probabil câinele lui Elpenor nu are nici o şansă – nu din cauza lui, ci din cauza alăturării nefericite cu sărmanul său stăpân care, din păcate pentru el, nu se califică în aceeaşi categorie cu „lătratul câinelui”[48]. (Oare pentru că nu ştie „să latre”?)

Bine, dar ce este un „holomer” până la urmă?

Să vedem ce ne spune Noica: – holomerul apare în cazul în care partea *„preia asupra ei întregul, sau în care individualul exprimă generalul.”*[49]

45 Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 56.
46 *Ibidem.*
47 *Ibidem*, p. 66, supra.
48 *“Socrate este un holomer, Elpenor nu este.”* – conform Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 31.
49 Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 30.

„Dacă putem da nume acestui individual-general, vom alege unul, mai uşor de alcătuit pe linia parte-tot; şi de vreme ce în greacă, tot sau întreg este „holon" şi parte „meros", să sugerăm ca nume holo-mer."[50]

Holomerul este deci întreg-parte! Oare, cum ar veni, de exemplu: plăcinto-făină, caso-cărămidă, cireado-vacă, turmo-capră, haită-câine, omul-celulă, statul-Vasile, oceanul-picătură, universul-planetă sau, de ce nu, cosmosul-păduche?

Nu ştim. Dar poate ne lămureşte Noica. El ne spune că nu orice parte „preia asupra ei întregul", ci doar unele – astfel, după el, Socrate este şi Elpenor nu este! (Adică, cum ar veni, nu toți oamenii sunt „holomeri"! Ci doar unii... Bine, fie cum zice el, dar e consistent?

Nu – din Jurnalul lui Liiceanu aflăm că în data memorabilă de 9 mai 1981 Noica a ridicat omul la rangul de holomer: *„ ... omul este un „holomer": e partea care poartă în ea întregul, fără să-l confişte, fără să-l dețină în exclusivitate."*[51]

Considerăm că definițiile holomerului date de Noica sunt suficient de largi pentru a putea introduce sub umbrela lor cam orice există – doar orice individual exprimă (într-o măsură sau alta, sub un aspect sau altul) generalul (*„fără să-l confişte"* şi *„fără să-l dețină în exclusivitate"*)!

De exemplu, din perspectiva „cosmosului-păduche" amintit mai sus, oricât s-ar chinui unii să arate că un anumit „păduche" (de exemplu, unul numit „Socrate") e „mai valabil holomeric" decât un alt „păduche" (să zicem numit „Elpenor") – ei nu pot convinge pe nimeni: nu e mai multă „păducheală" sau „cosmos" în „păduchele Socrate" decât în „păduchele Elpenor" indiferent de ce cred „broaştele din umorul britanic".

La scara infinitului (specifică Cosmosului) „păduchele" (oricare ar fi el) nu poate fi văzut decât ca fiind ceea ce este: un simplu „păduche"!

Dar să trecem de la broaşte şi câini la cai şi frunze: *„Dar nimeni nu afirmă* [ne spune Noica] *despre un cal, despre o frunză sau despre un astru că sunt „muritori". Nu tot ce moare (statistic) este şi muritor (logic)."*

E clar că Noica e pus bine pe bună dispoziție! Dar şi noi suntem! Şi atunci vom zice: „Poftim? Cum ar veni, caii sunt nemuritori (logic), chiar dacă sunt muritori (statistic)? Au reuşit oare caii să facă ce nu a putut face Elpenor? Sau, mai bine zis: are Socrate aceeaşi condiție cu caii săi din grajd?"

Nu ne-am lămurit, dar poate ne ajută din nou Noica: *„ "Calul aleargă" nu este o propoziție logică, „Elpenor e muritor" nu este una, în schimb „Socrate este muritor" este sau se va dovedi o propoziție logică."*[52]

Pare ceva mai logic ce ne spune Noica acum – adică nu e logic ca domnul cal să alerge şi e ilogic ca Elpenor să fie muritor – prin urmare, putem concluziona că e logic ca domnul cal să stea (pe loc) sau în cel mai bun caz să meargă la pas şi că e logic ca Elpenor să fie de fapt un nemuritor!?

Poate că ne mai dă totuşi Noica un exemplu şi ne scoate din „confuzie" – iată dar cum traduce el „filosofico-logico-hermesian" formula „te du dracului": *„Tu ființă individuală, predă-te acum acelei ordini generale, unde ştiu eu bine ce determinații te aşteaptă. Expresia invocată este perfect saturată logic şi de aceea, în nedemnitatea filosofiei ei practice, posedă o demnitate teoretică."*[53]

---

50 *Ibidem*, p. 31.

51 Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991 (ebook postat pe scribd.com), p. 109.

52 Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 46.

53 *Ibidem*, p. 68.

Cu alte cuvinte Noica ne explică că dracul ţine de o ordine generală căreia cineva i se poate preda (altfel nu ar avea sens îndemnul predării), pentru că ştie că îl aşteaptă acolo („la dracu") nişte determinaţii (probabil „drăceşti")! Într-adevăr seamănă (teoretic) cu o expresie perfect saturată logic (cu logica „dracului"?).

Ne putem întreba acum câtă „demnitate teoretică" ar fi găsit Noica în expresia: „Să te ia dracu!" Cu „du-te la dracu" (fă şi tu o „călătorie în infern") ne-a lămurit.

Stăm însă acum şi ne întrebăm – dacă astfel de expresii sunt considerate sugestive pentru „holomerii" săi, alături de „lătratul câinelui" şi de „moartea lui Socrate" (şi să nu uităm „şenila tancului[54]", călcând prin ruine peste cranii de soldaţi) ne gândim că poate era mai bine să-i zică logicii sale „logica lui Hades" (că doar are toate ingredientele necesare – şi pe „Dracu/ Hades", şi „moartea", şi „unealta aducătoare de moarte", şi, mai ales, îl are şi pe câinele „Cerber" cu „lătratul lui holomeric").

Ca şi o concluzie constatăm, prin urmare, alături de Ion Dur, că pentru Noica: *„Modul de gândire antitetic, împingerea antitezei spre paradox, va fi de altminteri, începând cu discursul poetic şi publicistic al anilor 28 – 29, o constantă"*[55].

„Noica nu a făcut niciodată „ştiinţă" (filosofia lui e mai toată „eseistică"), nici măcar atunci când a scris un „tratat" asupra fiinţei ..."[56]

În aceeaşi direcţie ne trimit şi aprecierile lui I. Ianoşi care îl consideră pe Noica ca fiind un *„antimodern şi un antioccidental"*[57], *„un „mitosof" îndrăgostit de fulguraţiile magice"*[58] care îşi asumă *„transferul religiozităţii în filosofie"*, având o gândire laică *„întemeiată [însă] pe credinţă"*[59] suspectă de *„cufundare în iraţional"* şi *„experienţă mistică"* (în special în „ultimele două părţi ale Tratatului")[60] .

Trebuie să amintim pentru întregirea unui posibil tablou asupra recepţionării lui C. Noica şi următoarea remarcă a lui A. Surdu:

„Curios, şi aici, ne pare faptul că Noica ne recomandă, în realitate o singură soluţie, aceea a identificării, reunirii sau „amestecului de limbă".

Dar, dacă reunim spiritul cu fiinţa, dacă transcendentul şi transcendentalul coincid, dacă posibilul se identifică cu realul, dacă individualul este universal şi istoria istoricitate, cum ne sugerează autorul, nu vom legifera oare raţiunea lui Babel? Haosul şi indistincţia?"[61]

Dar să concluzionăm şi noi acum: „poezia" şi „proza" filosofică păcătuiesc e drept prin „exces", dar au o „coerenţă" a lor, doar de ele ştiută, care atrage „holomeric" spre „amestec de limbă" şi care este predestinată cultural polisemiei „expresioniste" – dar prin aceasta ele comunică dincolo de cuvinte sensuri ale inimii, ale intuiţiei, ale trăirii „întru" „dincolo de"...

Şi dacă implicându-ne şi noi în acest proces al „excesului" de metafore, nu uităm să ne „bine dispunem" (în interiorul sau în afara „bunului simţ"), atunci cu siguranţă filosofia (lui Noica sau a altcuiva) îşi va fi atins măcar parţial menirea.

---

54 *"Şenila [tancului] exprimă, ca realizare omenească, tot ce poate fi mai filosofic în sânul realităţii şi ea poate fi socotită invenţia cea mai uimitoare, întrecând cu mult, ca semnificaţie speculativă, invenţia avionului, a rachetei, a radar-ului sau a acelei maşinuţe de calculat ..."* – conform Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 71, infra.

55 Ion Dur, *De la Eminescu la Cioran*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1996, p. 157.

56 Ion Dur, *Noica între dandysm şi mitul şcolii*, Editura Eminescu, 1994, p. 17, medio.

57 Ion Ianoşi, *O istorie a filosofiei româneşti*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 307.

58 *Ibidem*, p. 300.

59 *Ibidem*, p. 359 şi p. 336.

60 *Ibidem*, p. 335.

61 Alexandru Surdu, *Vocaţii filosofice româneşti*, Editura Ardealul, Târgu Mureş, ed. a II-a, 2003, p. 89.

Bibliografie:

Dur, Ion, 1994, *Noica între dandysm şi mitul şcolii*, Editura Eminescu.
Dur, Ion, 1996, *De la Eminescu la Cioran*, Editura Scrisul românesc, Craiova.
Ianoşi, Ion, 1996, *O istorie a filosofiei româneşti*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca.
Lavric, Sorin, 2003, *Viaţa lui Noica*, ebook, Editura Equivalences Arguments, Bucureşti.
Liiceanu, Gabriel, 1991, *Jurnalul de la Păltiniş*, Editura Humanitas, Bucureşti, (ebook postat pe scribd.com).
Noica, Constantin, 1981, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti.
Noica, Constantin, 1986, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti.
Noica, Constantin, 1990, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Noica, Constantin, 1991, *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Noica, Constantin, 1992, *Mathesis sau bucuriile simple*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Noica, Constantin, 1993, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Paleologu, Alexandru, 2003, *Amicus Plato ... sau "Despărţirea de Noica"*, Editura LiterNet, ebook postat pe editura.liternet.ro.
Surdu, Alexandru, 2003, *Vocaţii filosofice româneşti*, Editura Ardealul, Târgu Mureş, ed. a II-a.

„Filosofia” (lui Blaga) şi „arta basmologiei”

ABSTRACT: În această lucrare abordăm „filosofia” (lui Blaga) din perspectiva unei critici care îşi asumă „fără perdea” acuzarea intruziunii brutale, de o manieră virusală, a basmului (/ mitului) în filosofie, dat fiind faptul că (printre altele) această confuzare intenţionată între verbele „a imagina” (mituri) şi „a reflecta” (filosofic) degradează în mod evident actul filosofării din poziţia lui oarecum naturală de „dragoste de înţelepciune” (de cercetare sinceră şi profundă pe baze aletheice şi realiste a lumii şi sinelui) la o banală „artă basmologică” (/ mitosofică), la un exerciţiu relativ steril de construire ficţională a unor lumi verbale („speculative”) de consistenţa unor simple poveşti infantile („metafizic”), a unor „proze poetice” fantazate contingent pe baza unor acte de rebotezare pompoasă a unor cuvinte, de redefinire metaforică a lor sub semnul obscurităţii şi a eseizării delirante „sistemic” pe marginea unor adevărate mantre filosofice postulate pur subiectiv (fără un minim temei raţional sau empiric) şi repetate obsesiv şi hipnotic întru crearea, fără implicare empatică sau epistemologică spre adâncime şi profunzime, a unor „lumi” de basm metafizic, estetic sau gnoseologic, în mare măsură, lipsite de vreo preocupare prea serioasă pentru precizie, claritate, veracitate şi coerenţă şi astfel plasate axiologic în mod inevitabil între valoare şi kitsch (mai aproape însă de kitsch decât de valoare).

Cuvinte cheie: basmologie, mitosofie, metafizică, gnoseologie, estetică, valoare, kitsch.

„Arta basmologiei”

(*„Şi Lucian Blaga a fost, după unii, poetul-filosof, iar după alţii, filosoful-poet, astfel încât „plăsmuirile” sale sunt înzestrate, deopotrivă, atât cu energia pură a ideii, cât, mai ales, cu graţia şi frumuseţea veşmântului lingvistic.”*[62])

„Basmologia” este (pentru cei care o practică) „ştiinţa” care studiază cu o figură gravă profunzimile infantile ale basmelor „de adormit copii” sau după caz „oameni mari” (cu orientări „filosofice” sau de altă natură) „înzestraţi” (ei zic că din fericire pentru ei) cu o „minte primitivă” (naivă, superficială, confuză, nelimpezită, necritică sau pe scurt spus – ne-ştiinţifică şi anti-ştiinţifică).

„Arta basmologiei” este, prin urmare, arta de a te face că gândeşti, arta de a părea profund când, de fapt, eşti superficial, de a părea serios când, de fapt, eşti hilar, arta de a părea că vorbeşti despre realitate şi adevăr când, de fapt, vorbeşti doar de basme şi închipuiri.

[...] „filosoful, în măsura în care se angajează în căutare de sensuri, de noime, de gânduri luminare, de presimţiri, care nu îngăduie o formulare la rece, pur conceptuală, deci, în căutare de sensuri în zona acestor răspântii clar obscure de sorginte mitică, devine mitosof.”[63]

Unii au numit această întreprindere *„mitosofie”*. Termenul acesta este oarecum înşelător, fiindcă presupune existenţa unei înţelepciuni („sofia”) în mit (ficţiune „populară” sau „cultă”). Dar cine pune, în mod serios, pe acelaşi plan copilăria (mitul, povestea) şi înţelepciunea (ştiinţa) dovedeşte că nu prea înţelege nici „copilăria” şi nici „înţelepciunea”. (Este clar că şi

62 Eugeniu Nistor, *Teoria blagiană despre matricea stilistică*, Editura Ardealul, Târgu Mureş, 1999, p. 10.
63 Ion Tudosescu, *Lucian Blaga concepţia ontologică*, Editura Fundaţiei „România de Mâine”, Bucureşti, 1999, pp. 165 – 166.

termenul de „basmologie” poate fi supus unei critici similare, dar numai dacă se extrage din el ironia evidentă şi mereu intenţionată şi asemănarea vădită de familie pe care el o are cu „astrologia” şi „teologia” – în sensul că e tot atâta „ştiinţă” în „basmologie” câtă este şi în „astrologie” sau „teologie”).

(„Şi nu e nici o raţiune care să te facă să recunoşti calitatea de poet creatorului unui sonet şi să o tăgăduieşti celor care au compus Metafizica, Summa teologica, Scienza nuova, Fenomenologia spiritului” [...][64]*.„Ce obscuri gânditori sunt poeţii, este o împrejurare care trece neobservată atunci când îi citim cu un interes literar, dar care ne izbeşte neapărat, dacă îi parcurgem ca pe filosofi.”*[65]*)*

Alţii au numit această „apucătură” scriitoricească *„poezie în proză”* sau *„proză poetică”* vrând să sugereze că, indiferent de conţinut, în ea este de găsit „ceva frumos”. Termenul acesta este însă oarecum nepotrivit, pentru că implică acceptarea minciunii şi înşelătoriei în fiinţa frumosului. Ori frumosul lipsit de adevăr este precum cercul lipsit de circumferinţă. A confunda intenţionat „poezia” (chiar şi „filosofică”) cu „delirul intelectual” pe câmpurile conceptuale ale „formelor fără fond” este a considera că frumosul poate exista independent de prezenţa binelui şi adevărului, a cunoaşterii utile, exacte, cu sens, care conferă putere întru transformare reală de sine şi de lume.

O asemenea poziţie nu poate fi, însă, decât o amăgire specifică celor pierduţi iremediabil în „angoasă poetică”, în „disperare ideatică”, în gândire care fuge de sine spre a se ascunde în umbră de „mitomanie metafizică” şi obscuritate de „iraţional ontologic”.

(*„Aşadar, în filosofia blagiană, metafora este „substanţa” care particularizează o creaţie culturală, o operă de artă sau un „stil”, funcţia ei fiind valabilă însă nu numai în planul de reprezentare al artei, ci şi în altele, precum în cel metafizic, în cel ştiinţific sau religios.”*[66]*)*

Şi iarăşi, alţii au numit cu termenul de *„metaforă”* activitatea de confuzare relativ intenţionată a lumii, de proiectare (conştientă sau inconştientă) de neclarităţi; activitatea de ridicare pe piedestal a umbrei, a obscurului, a jocului infantil de cuvinte; de închinare tristă la spectrele fantomatice ale conceptelor-cuvinte-inventate cuprinse cu dezinvoltură „demonică” în definiţii în nevoie de definire şi în înlănţuiri eseistice umplute până la refuz de vorbe pretenţios-ridicole, de idei îngheţate în rebotezări inutile de banalităţi, de propoziţii aruncate în discursuri fără „miez”, pe marginea unor truisme depăşite interogativ, de o bună bucată de vreme, de multe ori, chiar şi de mintea primitivă a „sălbaticilor”.

Etapele „basmologizării realului”

„Arta basmologiei” (blagiene sau de altă orientare) se desfăşoară, în principal, după un tipar „filosofic” destul de uzat, folosit de acei gânditori lipsiţi de preocuparea interioară a reflecţiei profunde şi care, astfel, din plictiseală, „între două poezii”, se apleacă „estetic” şi asupra „problemelor filosofiei”.

Acest „tipar” se poate despica în *trei „etape basmologice”*: 1. rebotezarea „pompoasă” a unei banalităţi; 2. definirea metaforică a rebotezării (redefinirea „poetică” a banalităţii) şi 3. eseizarea delirantă basmologic bazată pe varierea relativ contingentă prin fraze a rebotezărilor şi redefinirilor efectuate la punctele 1. şi 2..

64 Benedetto Croce, *Elemente de estetică*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 1998, pp. 73 – 74.
65 Tudor Vianu, *Studii de filosofie şi estetică. Dualismul artei*, Editura 100+1 Gramar, Bucureşti, 2001, p. 15.
66 Eugeniu Nistor, *Teoria blagiană despre matricea stilistică*, Editura Ardealul, Târgu Mureş, 1999, p. 31.

De exemplu: 1. „fanicul” şi „cripticul” sunt, la Blaga, rebotezări (prin adaptare/ preluare din greacă) ale banalităților corespunzătoare „arătatului” (ceea ce e vădit, evident) şi „ascunsului” (secretului, misteriosului); 2. „partea care se arată a obiectului în criză” este definiția metaforică a „fanicului”, „partea care se ascunde a obiectului în criză”[67] este definiția metaforică a „cripticului”; 3. urmează edificarea unei „poezii în proză” cu utilitate cel mult „estetică” (specifică, de exemplu, „păunului” care se umflă în penele lui „basmologice”) pe marginea rebotezării şi redefinirii cu pricina.

Un alt exemplu: 1. „ideea teorică” este rebotezarea banalității specifice „inspirației” (/ ideii sau situației care inspiră); 2. *„punte de salt în criptic”* (orice o mai fi şi aceasta) e redefinirea metaforică a banalității specifice inspirației (respectiv definirea rebotezării basmologice) şi 3. construirea unor bălării eseistice cum ar fi cele care încep cu ce urmează mai jos:

„Revelarea cripticului se face de obicei cu ajutorul unei „punți de salt” în criptic. Construcției prin care se revelează cripticul îi premerge o idee, care determină prin anticipație conținutul construcției. [...] Ideea aceasta, în această specială funcție a ei, s-o numim „idee teorică”.”[68]

Şi încă un exemplu: 1. „tensiune interioară” este rebotezarea blagiană a banalității specifice relației existente între ideea/ situația care inspiră (rezolvarea unei probleme) şi datele cunoscute (specifice problemei) adunate (/ „muncite”) până în momentul apariției „inspirației”; 2. *„divergența de conținut între idea teorică şi „fanicul” misterului deschis”* este definiția „metaforică” a rebotezării banalității relației dintre datele unei probleme şi inspirația care duce la rezolvarea ei; 3. expunerea emfatică a poeziei-mesaj-platitudinal specific, de exemplu, următoarei formulări „gnoseologic-basmologice” – de pildă, a propoziției „între inspirație şi muncă există o relație variabilă” (nu zău?):

„Între „ideea teorică” şi „fanicul” misterului deschis trebuie să se caşte o violentă divergență de conținut, altfel „ideea” n-ar putea să fie o reprezentare schițată a „cripticului” misterului deschis. Divergența de conținut între ideea teorică şi „fanicul” misterului deschis poate avea diverse grade, ea poate să varieze de la „disparat” la un raport de „opoziție”. Divergența aceasta constituie ceea ce vom numi „tensiunea interioară” a problemei.”[69]

Aproape toată „filosofia” lui Blaga şi a altora ca el e construită (conştient sau inconştient) pe „etapele basmologizării realului” menționate mai înainte.

La aceşti „filosofi” activitatea de rebotezare a banalităților cu vorbe inspirate din limbi moarte sau din alte surse devine o preocupare de căpătâi. De exemplu, la Blaga aproape orice „discurs” începe cu o astfel de rebotezare plată prin care arătatul devine „fanic”, ascunsul – „criptic”, înaintarea devine „sens anabasic”, retragerea – „sens catabasic”, „Dumnezeul” (creştin) devine „Marele Anonim”, „actele lui Dumnezeu” devin „cenzură transcendentă”, trecutul devine „timp-cascadă”, viitorul – „timp havuz” (timp „fântână arteziană”), prezentul – „timp-fluviu” ş.a.m.d. Redefinirile banalităților corespunzătoare se fac mai întotdeauna de o manieră vagă, metaforică, aeriană, basmologică.

Iar eseizarea mitomană pe marginea acestor rebotezări şi redefiniri evită pe cât îi stă în putință raționamentul coerent şi demonstrația logică, acestea fiind înlocuite cu simpla repetare divertismentală a unor *mantre* obsesive.

De exemplu, „mantra metafizică” a lui Blaga, scoasă magic din cutiuța gândirii sale mitosofice este în genere următoarea: *„Marele Anonim, totalitate de supremă complexitate, se găseşte în virtutea plenitudinii sale, necurmat, în situația de a se reproduce pe sine însuşi aidoma şi la nesfârşit.”*[70] continuată cu postularea burtologic-monotonă a „cenzurii” sale şi a

67 Lucian Blaga, *Cunoaşterea luciferică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 46.
68 *Ibidem*, p. 49.
69 Lucian Blaga, *Cunoaşterea luciferică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 54-55.
70 Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 116.

„emisiilor sale diferențiale”. Ea este repetată de zeci de ori în diferite forme prin diferite cărți, însă întotdeauna cu mare nădejde că poate, cine ştie, până la urmă, măcar el va ajunge să o creadă.

„Mantra gnoseologică” a „poetului rătăcit în filosofie” repetată până la plictiseală este în principal următoarea: cunoaşterea este de două feluri „paradiziacă” şi „luciferică” – cea luciferică e „deschiderea unui mister” (apropo: ce o mai fi şi aceea „deschidere a unui mister”? – că doar nu o fi misterul vreo conservă..., cum „deschizi” un „mister” şi cum îl „închizi” la loc (dacă e cazul)?) şi „varierea lui calitativă” şi e de trei feluri – plus-, minus- şi zero-cunoaştere.

„Mantra estetică” constă în postularea a cam orice „sună bine” *„în orizontul misterului şi pentru revelare”*[71] şi repetarea monotonă a acestui „orizont” până la saturație „orizontică” – acest orizont devine, pe alocuri, ingredientul „magic” al oricărei „definiții” şi precizări „estetice”**.**

Pentru Blaga *„orizontul misterului şi al revelării”*[72] este un fel de „soluție metafizică” a tuturor problemelor (reale sau imaginare) – acest „X” foarte vag precizat e pus în legătură cu „esența” omului, a culturii, a artei ş.a.m.d. – şi fiind suficient de confuz conturat el poate deveni cu uşurință sursă cam pentru orice – pentru gândire şi simțire, pentru creație şi aberație, pentru cățel şi pisici, pentru lume şi furnici etc. – deşi Blaga insistă că „natura”, sărmana (spre deosebire de „artă”), nu „prea se înțelege” cu orizontul cu pricina.

Repetarea obsedantă prin anumite locuri a „mantrei” *„orizontul misterului şi al revelării”*[73] nu poate să țină însă loc nici de explicație şi nici de justificare pentru diferitele „speculații filosofice” pe care el le face despre una sau despre alta. Pentru că mantra cu pricina are o calitate vădit metaforică ea poate să spună orice, dar tocmai de aceea, în esență nu spune nimic substanțial nici despre „orizont”, nici despre „mister” şi nici despre „revelare”.

Clasificările fenomenelor pe care „le tratează” filosoful basmolog sunt în general simpliste, superficiale şi mai întotdeauna imprecis răsfirate prin subiectivitatea sa deşirată poetic între delir şi „vorbire în limbi” (nici de el ştiute).

Pe aceste baze („rebotezare”, „redefinire”, „eseizare poetică”...) se pot inventa filosofii basmologice „câtă frunză şi iarbă” (pe nivele specifice „metafizicului”, „gnoseologicului” etc.), dar e evident că ele nu prea folosesc la nimic (decât poate la confuzarea minții celor care le produc şi a celor care le iau în serios) şi nici nu sunt exerciții autentice de reflecție profundă, sinceră şi serioasă asupra diferitelor aspecte ale realității. Rezultă astfel doar o activitate ludică specifică celor rămaşi infantili în gândire (deşi fizic sunt maturi), o joacă gratuită cu „logosul”, în marginea sensului, contra lui şi, mai ales, pe lângă el...

71 Lucian Blaga, *Artă şi valoare*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 26.
72 *Ibidem*, p. 58.
73 *Ibidem*, p. 67.

„Metafizica basmologică”

Metafizica, după unii, este cea mai serioasă întreprindere ce se poate realiza sub auspiciile filosofiei, după alții, este însă doar o poveste cultă („semnată şi dată anonimă”), un joc delirant al plăsmuirilor fanteziei poetice ascuns însă cu oarecare stângăcie şi sfială după cuvintele subțiri de „mit metafizic” şi „speculație filosofică”.

„Având întru totul conştiința că propunem un mit metafizic, atribuim Marelui Anonim posibilitatea de a se „reproduce” ad indefinitum, în chip identic, aceasta fără de a se istovi şi fără de a-şi asimila substanțe din afară. Cu aceasta am formulat teza pe care vrem s-o aşezăm în fruntea întreprinderii noastre speculative.”[74]

„Considerațiile ce le intercalăm nu trebuie repudiate din capul locului pentru motivul că s-ar întemeia pe o premisă doar postulată şi câtuşi de puțin demonstrată. Considerațiile au un caracter jucăuş şi condiționat.”[75]

Pentru cei care se joacă cu vorbele, nu gândesc cu ele, preocuparea de căpătâi este „Ce ar fi dacă ... ?”. Ca de exemplu: „Ce ar fi dacă am ignora cercurile vicioase creaționiste din propria gândire?”; „Ce ar fi dacă ar fi în cer un z(m)eu care are fobie de alți z(m)ei posibili?”; „Ce ar fi dacă cosmogeneza ar fi la fel de simplă precum cea imaginată de primitivii care văd lumea ca fiind creată, de exemplu, din „urina” „emisă” de „Marele Măgar Cosmic”, care s-a creat pe sine?”; „Ce ar fi dacă în loc să gândim serios fabulăm emfatic prin „bălării mitice”?”...

Ce ar fi dacă „motivările” presupusei „cenzuri transcendente” nu sunt decât cercuri vicioase, alegeri subiective, ignorări de contradicții evidente? ...

„1. Motivarea minimală: posibilitatea unei cunoaşteri individuate absolut „obiective” ar condamna viața şi spiritul creator la stază perpetuă. Posesiunea „adevărului transcendent” ar zădărnici creația şi ar osândi spiritul la repetiție stereotipă.”[76]

Aceasta e numită în mod exagerat o „motivare minimală”, fiindcă este evident că nu are în ea nici măcar un „minim” de reflecție. Dacă ar fi avut, nu ar mai fi apărut... Măcar să fi fost coerent cu propria fabulă! Din ea ştim că singura care creează este taman singura ființă „dotată” cu „adevăr transcendent” (orice ar mai fi şi acesta), astfel că ridicarea unei opoziții între actul creator şi posesia „adevărului transcendent” este pur şi simplu ridicolă (a se citi contradictorie) în cadrul propriilor supoziții. Apoi „adevărul” nu este singura motivație pentru viață şi creație. Prin urmare, chiar dacă el ar „dispărea” motivațional prin „absolutizare” de pe firmamentul intențional al ființei, ar rămâne încă o miriadă de motive de acțiune şi creație – ca de ex.: jocul, iubirea, arta, plictiseala, neatenția, întâmplarea, indiferența, necesitatea etc.

„Marele Anonim aplică cunoaşterii individuate „cenzura transcendentă”. Îngrădind astfel cunoaşterea individuată, Marele Anonim o înzestrează în acelaşi timp cu tendința dinamică de a se depăşi în fiecare moment.”[77]

Cercul vicios din fabulele creaționiste este evident de la o poştă – el poate apare doar dacă la întrebarea „Cine a creat lumea?” se răspunde: „Creatorul! (Dumnezeu, Marele Anonim, Arici-Pogonici etc.) şi apoi se ignoră întrebarea care vine imediat după: „Şi cine l-a creat pe creator?”

Adică: – pentru ca să poată cenzura orice „cunoaştere individuată” „Marele Covrig” (numirea cea mai potrivită pentru „Arici-Pogoniciul” presupus creator al lumii – datorită cercului vicios în care se scaldă) ar trebui, după Blaga, să posede „cunoaşterea absolută”. Ori,

---

74 Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică - Diferențialele divine, Aspecte antropologice, Ființa istorică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 28.

75 *Ibidem*, p. 38.

76 Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 80.

77 *Ibidem*.

dacă o are, tot după „logica" blagiană, e lipsit de orice „tendință dinamică". Iar dacă e lipsit de aceasta, în mod logic, urmează că nu mai are chef nici de munca istovitoare a „cenzurii" (care presupune intenție şi acțiune – aşadar, „dinamică") – prin urmare, „absolutului" în acest caz „i se rupe" de „cenzura" lui Blaga. Pe de altă parte, dacă „nu i se rupe" (nu are cunoaştere absolută) şi vrea să o facă (pentru că are o cunoaştere limitată – a se citi „dinamică" în „logica" lui Blaga), nu mai poate (şi astfel, basmologic vorbind, unele cunoaşteri individuate pot ajunge la cunoaşterea absolută).

În ambele cazuri, „cenzura" cu pricina se dovedeşte a fi la fel de inconsistentă logic precum sunt „cercul - pătrat", „absolutul - relativ", „mişcătorul - nemişcător", „creatorul - necreator" sau „Marele - Mic" şi „Anonimul - Cunoscut" – „anonim" numit „Mare Anonim" pe principiul „o semnăm şi o dăm necunoscută"! – adică, explicăm cine e „X" şi cu ce se ocupă (narcisisme, cenzuri, emisii, apucături irodice etc.) şi apoi zicem că „X" nu poate fi cunoscut ??!!... (sau invers): *„Printre altele, Marele Anonim are şi calitatea de cenzor al cunoaşterii. El ar institui „cenzura transcendentă", prin care ar interzice cunoaşterii umane să obțină vreo informație pozitivă despre transcendent. Aceasta, cu excepția lui Blaga însuşi, care, nu se ştie din ce surse, deține o mulțime de date despre un „mister central" şi alte „mistere derivate" care ar popula tărâmul transcendenței."*[78]

Dar să trecem acum la *„2. Motivarea medie: se poate presupune că o cunoaştere individuată absolută implică o primejdie pentru subiectul cunoscător, care ar putea fi smuls din aderențele sale creaturale şi astfel scos din echilibrul său de o asemenea cunoaştere."*[79]

De presupus putem presupune cam orice ne trece prin cap – problema e însă de dovezi şi de coerență logică – asta lipseşte în mod fundamental metafizicilor basmologice. Oricum Blaga afirmând cele de mai sus mai presupune ceva – anume că este un „tătuc în cer" care stă să „şteargă la funduleț" de „primejdii" tot felul de „bebeluşi individuați" aflați în căutare de „absoluturi", ca nu cumva să „se dezechilibreze" sărmanii şi să se trezească după „cădere" lumea că are doi sau trei, sau o infinitate de „dumnezei" şi nu doar unul – adică presupune existența unui „complex al monoteismului grijuliu" în personajele creatoare de lumi din basmul său „metafizic".

În plus, dacă „absolutul" („trăirea" lui, „posesia" lui) te „scoate din echilibru", atunci înseamnă că „Marele Anonim" e de fapt „Marele Dezechilibrat"... Pe el sărmanul, cine îl mai păzeşte de „primejdia" dezechilibrării „echilibrului existențial"? Cumva „Micul Anonim" (ascuns transcendento-transcendent în „inima lui anonimă")? Şi dacă e aşa, pe „Micul Anonim" cine îl păzeşte? „Anonimul Anonimilor"?...

„Dar o cunoaştere absolută ar alcătui o primejdie şi pentru obiectul cunoscut, care ar putea fi după plac creat şi astfel distrus pe această cale."[80]

Aşa o fi? Dacă ar fi aşa, înseamnă că nu mai e cazul să ne temem de primejdiile posibile („individuații" ajunse la „absolut"), că deja există (în basmologia cu pricina) cineva care să fie primejdie „absolută" – anume M.A. („Marele Anonim")! Dacă acest M.A. (a nu se confunda cu RA ... – că acesta e din altă linie basmologică) are cunoaşterea absolută, el este pentru sărmanele „obiecte cunoscute" o mai mare primejdie (actuală, nu posibilă) decât dorința lor de cunoaştere absolută – pentru că el fiind dotat mitosofic cu atâtea puteri fantastice poate să le distrugă în orice moment după „bunul său plac".

Adică, cum ar veni – la ce mai ai nevoi de „dracu" când o ai pe „mama dracului"? – Dacă, de exemplu, lui M.A. „îi sare odată țandăra" şi, renunțând la treaba obositoare şi plictisitoare

78 Alexandru Surdu, *Vocații filosofice româneşti*, Editura Ardealul, Târgu Mureş, 2003, p. 104.
79 Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 80.
80 *Ibidem*, p. 81.

de cenzor al propriilor sale „emisii” „corporale” (ca nu cumva să scape din el ceva „substanţe” mai „nucleare” – niscaiva „ADN” divin sau ceva asemănător cu el (Blaga a botezat „emisiile” cu pricina „diferenţiale” probabil ca să se diferenţieze şi el prin ceva (măcar verbal botezistic) de alte basme creaţioniste similare)), se apucă să facă pe „demolatorul” de echilibre existenţiale basmologice, atunci să vezi distracţie...

„Din moment ce suntem dispuşi să atribuim Marelui Anonim o „cunoaştere” nu putem să i-o atribuim decât în formă maximalistă. Marele Anonim e în posesia unei cunoaşteri absolute. Acest absolut priveşte atât calitatea, cât şi extensiunea cunoaşterii. Ceea ce înseamnă: Marele Anonim e în posesia unei cunoaşteri pozitiv-adecvate şi nelimitate.”[81]

Filosofii grăbiţi spre construcţia de bălării metafizice pot atribui „cunoaşterea absolută” oricui doresc ei (că doar posesorul acesteia oricum nu există decât doar în imaginaţia lor), dar ar face mult mai bine, dacă, gândind puţin mai profund, pentru început şi-ar pune problema dacă o astfel de „cunoaştere absolută” este măcar posibilă.

De exemplu, ar putea să mediteze „speculativ” (dacă altfel nu pot) la ce s-ar întâmpla dacă cineva care, prin absurd, ar deţine „cunoaşterea absolută” chiar ar cunoaşte tot ce există, a existat sau poate exista – adică, de exemplu, dacă acesta ar cunoaşte „uitarea”... Astfel ar vedea că dacă cel ce ar deţine ipotetic „cunoaşterea absolută” ar cunoaşte uitarea, atunci el/ ea nu ar mai cunoaşte ceea ce a uitat ... – adică, dacă ar uita ceva, ar înseamna că nu mai are cunoaştere absolută (cunoaşterea sa nu mai are nici „calitate”, nici „extensiune” absolută/ totală), iar dacă nu ar uita nimic, ar înseamnă că nu ar cunoaşte „uitarea” (şi deci că, tot ca mai înainte, nu are „cunoaştere absolută”)...

La fel stă situaţia cu „cunoaşterea absolută” pusă în situaţia să cunoască „sinuciderea”, „cenzura”, „misterul”, „limita”, „inadecvarea”, „ignoranţa” etc. Pentru toate aceste obiecte ale cunoaşterii (şi pentru multe altele) o ipotetică „cunoaştere absolută”, prin simplul fapt că le-ar cunoaşte, s-ar diminua din cunoaştere, adică nu ar mai fi absolută. Cu alte cuvinte: dacă le cunoaşte, are o problemă, dacă nu le cunoaşte, are altă problemă – în ambele cazuri se dovedeşte că pretinsa „cunoaşterea absolută” pe care credea (vreun „z(m)eu din cer”) că o deţine nu e absolută (nu e totală, nu e nelimitată)[82].

„3. Motivarea maximală: o cunoaştere individuată absolut obiectivă ar reprezenta o primejdie pentru Marele Anonim însuşi, care ar putea fi scăzut din potenţa sa şi în parte zădărnicit în intenţiile sale de o asemenea cunoaştere individuată.”[83]

Motivarea „maximală” e într-adevăr maximul incoerenţei „speculative” – ea presupune în fundalul ei următorul cerc vicios: existenţa lui MA (identificat ca fiind „cineva central” cu „frică de primejdie” şi, prin urmare, în mod „automat” motivat spre „cenzură”) este „adevărată”, în logica basmologică a lui Blaga, pentru că există un MA (dotat cu „frică de primejdie” şi, prin urmare, motivat spre „cenzură”).

Avem apoi un cerc vicios „ca la carte” preparat de mitofilul (iubitorul de delicatese mitice) Blaga: pe scurt – existenţa „centralismul cenzuristic al existenţei” (a lui MA) e justificată prin ... existenţa „cenzurii transcendente” (acţiunii lui MA, reieşită din identitatea sa fiinţială). „Cenzura transcendentă” este apoi justificată prin... existenţa „centralismului cenzuristic al existenţei” (a lui MA)! Adică „motivăm” existenţa lui MA prin necesitatea existenţei cenzurii sale şi „motivăm” cenzura sa prin „necesitatea” existenţei lui MA (pe „principiul”: „caii înaripaţi există şi mănâncă jăratec, pentru că dacă nu ar mai mânca jăratec şi nu ar fi înaripaţi, nu ar mai exista cai înaripaţi care să mănânce jăratec...”).

81 Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 149.

82 Pentru dezvoltarea ideii a se vedea Radu Lucian Alexandru, *Noua ordine religioasă*, Editura G LINE, Cluj Napoca, 2009, cap. „Distracţie cu fiinţe „absolute” („a-toate-x”), pp. 4.59 – 4.63.

83 Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 81.

Oricum e evident că în logica basmologică mai sus amintită Blaga admite că MA-ul său, cât e el de MA (-re), „poate fi scăzut din potență”, pentru că (nu-i aşa?): „dacă cineva poate fi scăzut din potență, atunci înseamnă că el poate fi scăzut din potență!” – sau, altfel spus, că pentru „individul creat” basmologic e posibilă „cunoaşterea absolut obiectivă”, de exemplu, dacă MA s-ar sinucide şi astfel nu şi-ar mai cenzura cu atâta interes obsesiv propriile sale „emisii corporale” (la animal în genere regăsim în această categorie: urina, fecalele, transpirația, saliva şi „mucii”, în cazul lui MA evident că probabil Blaga vorbeşte de ceva „similar”, dar „diferențiat divin” până la nişte particule infinitezimal de mici, foarte mici, extrem de mici... – atât de mici încât sunt (cu toată proveniența lor „divină”) invizibile, inodore, intangibile, imperceptibile (prin orice mijloace), indemonstrabile (prin nici un procedeu) şi, în concluzie, ... având o (in)existență similară cu a oricăror altor ființe de basm).

„Blaga vorbeşte într-adevăr prea mult despre ceea ce ar trebui să tacă. În acest sens, şi numai în acest sens, Blaga trebuie compătimit mai mult decât Kant, chiar dacă, în aparență, a avut fericirea iluzorie de a hălădui în felul său pe tărâmul interzis al transcendenței.”[84]

Plasmarea basmologică a lui MA de către mitofilul Blaga are deci la bază presupuneri „burtologice” câtă frunză şi iarbă (scoase evident din imaginație poetică delirantă, nu din reflecție profundă, serios preocupată de geneza lumii) – ca de exemplu:

1.– că poate fi obținută o „cunoaştere absolută” (de o creatură „bine construită” – de exemplu, din chestii „nucleare”, nu din „emisii” periferiale),
2.– dar că nu e „bine” pentru ea să o obțină (dacă ar putea să o obțină),
3.– pentru că cunoaşterea absolută ar reprezenta o primejdie pentru creație, deoarece ... (??!!)
4.– cunoaşterea absolută există
5.– şi poate fi multiplicată la mai mulți (de exemplu, MA să păstreze originalul şi indivizii absolutizați basmologic să primească, probabil, câte o „copie identică”?!) (??!!),
6.– dar din păcate, ea e deținută de un „individ” (cu voințe, dorințe şi „probleme personale” proprii) numit M.A.
7.– care o păzeşte intenționat (că şi aşa nu are alte preocupări mai serioase),
8.– fiindcă e capabil de acțiuni intenționate şi pline de tot felul griji imaginare – care nu apucă niciodată să se manifeste (similare unor „însărcinări închipuite” existente doar în capul fabulatoarelor cu pricina)
9.– şi care „nu vrea să fie scăzut din potența sa şi nu vrea să fie zădărnicit în intențiile sale”, (lui MA îi este frică să nu fie făcut mic!) (??!!),
10.– pentru ca să protejeze ființa sa de „clonare”/ înmulțire/ confruntare cu un altul ca el
11.– şi deci că această teamă de un altul ca el („alter-fobie divină”) îl face să-şi cenzureze „emisiile” ca să nu-i scape ceva „nuclear” pe afară (de exemplu, „sămânța” lui divină, probabil?!) (??!!); 12.– ş.a.m.d.

Cu alte cuvinte, sunt atâtea supoziții nesustenabile în „argumentele metafizice” ale lui Blaga încât şi o poveste de adormit copii apare de la o poştă ca fiind cu mult mai consistentă (şi cu mult mai interesantă) decât mitul Marelui Dictator (anonim desigur) cu apucături cenzuriste totale şi eterne ... – visul irealizabil, din fericire pentru omenire, a oricărui tiran (mare sau mic, anonim sau cunoscut).

Inspirația lui Blaga din imaginea tiranului şi a cenzurii pe care el încearcă să o impună este evidentă – ea fiind vădită şi de justificarea tiraniei şi cenzurii „divine” propuse de el cu motive dintre cele mai „lumeşti” (frica de a nu fi „detronat”, dorința de a controla el totul, de a cenzura orice amenințare ce ar putea duce la răsturnarea sa de la putere etc.).

În ceea ce priveşte „diferențialele divine” acestea sunt „emise” de „tiranul” cu pricina din motive doar de el ştiute – fiindcă dacă îi e teamă de „alteritate”, ar fi mai simplu să nu o

84 Alexandru Surdu, *Vocații filosofice româneşti*, Editura Ardealul, Târgu Mureş, 2003, p. 104.

producă deloc (presupunând că acest lucru stă în puterea sa) – precum se abţine în naraţiunea basmologică blagiană să nu se reproducă total, probabil că s-ar putea abţine (tot acolo) şi de la a nu se mai reproduce parţial („de ce să se lege la cap, dacă nu îl doare?”) – dar atunci apar alte complicaţii basmologice...

„Diferenţialele” lui Blaga sunt până la urmă X-urile (necunoscutele) care se „combină” pentru a genera „substanţele empirice”. Platitudinea aici e următoarea – ştiinţa zice: „nu ştim exact ce se află la baza lumii!” – Blaga însă intervine atunci fălos: „Ba ştim ce: sunt necunoscutele! Hai să le numim „diferenţiale divine”, că sună bine şi pare că gândim şi noi ceva în filosofie/ fizică!” Progresul însă din această simplă rebotezare plată este însă, evident, egal cu zero. La fel se întâmplă când poetul nostru basmofil (iubitor de basme „metafizice”) îşi vâră nasul în biologie (pe urmele „marelui” său înaintaş Bergson) – şi rebotează „genele” în „diferenţiale” („unitatea” lui „formativă” fiind probabil ceva de genul „ADN-ul”), plasmându-le „speculativ” undeva unde nu le poate verifica nimeni (în câmpurile sale de basm metafizic), ca să pară că totuşi contribuie şi el cu ceva la „problemă” – la confuzarea domeniului cu pricina, că doar nu la limpezirea lui... :

„Unităţile „gen”-ice despre care ne vorbesc microbiologia şi cercetările plasmei germinative sunt existenţe desigur foarte complexe în asemănare cu „diferenţialele” de care vorbim noi.”[85]

Dar: *„Experimental şi pe cale empirică-microscopică nu se poate ajunge niciodată până la fondul „transbiologic” al diferenţialelor şi al unităţilor formative.”*[86]

E bine că se poate ajunge totuşi la ele pe cale basmologică... nu de alta, da' să ştie biologii de unde să-şi înceapă cercetarea când le caută!

„Dacă fazele precosmice ale genezei consistă într-o mutilare şi desfigurare voite a copiei divine, dacă emisiunii diferenţialelor divine îi premerg posibilităţile majore înadins contramandate, atunci filosofia de până acum n-a calculat deloc cu unul din factorii esenţiali ce intervin în tehnica genezei: cu factorul prohibitiv.”[87]

Trebuie să fie într-adevăr o mare pierdere pentru „filosofie”, că nu a calculat cu factorul respectiv. Dar o şi mai mare pierdere ar fi, probabil, pentru ea dacă nu ar lua în considerare („spre calculare”) şi alte ipoteze basmologice precum: „factorul bahic” (ipoteza precosmică că MA era beat când a făcut lumea); „factorul idiotic” (ipoteza că MA se dedă la „mutilările şi desfigurările” imaginate de Blaga, pentru că este pur şi simplu înapoiat mental – şi lovit de imbecilitate divină generează lumea în consecinţă); „factorul masochistic” (ipoteza că MA a vrut să creeze în mod intenţionat o „copie” ciopârţită şi handicapată a lui (lumea) pentru ca să se bucure de suferinţa ei); „factorul rahatic” (ipoteză speculativă, evitată în grabă de firile mai pudice, prin care MA nu are nici o intenţie să creeze ceva, dar simte pur şi simplu, la un moment dat, că îl loveşte o „suferinţă intestinală” „precosmică”, după care începe să „emită” din el, cu mari chinuri „metafizice”, un mare „rahat”, care apoi, tot fără voia lui, se descompune cu timpul în „diferenţialele rahatice” din care se iveşte lumea); „factorul neîndemânării” (ipoteza metafizică demnă de luat basmologic în seamă potrivit căreia MA e un tip de treabă şi tot încearcă şi el, de ceva eoni buni, să creeze „ceva ca lumea”, dar nu îi iese nicicum, fiindcă sărmanul e cam neîndemânatic); „factorul zburdalnic” (ipoteza că MA are totuşi şi el o mamă (indiferent de ce ar zice logica în nevoie de logică a basmologilor auto-creaţionişti) numită MAnMA (Marea Anonimă născătoare a Marelui Anonim) care în fazele „precosmice” cu pricina îl atenţionează pe MA să nu facă lumea, că e încă mic şi nu se pricepe, dar el nu o ascultă (că e neastâmpărat) şi se apucă şi o face, totuşi, în joacă...) şi he-

85 Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 110.
86 *Ibidem*, p. 110 – 111.
87 *Ibidem*, p. 120.

hei câți alți „factori esențiali” de o „importanță basmologică majoră” care e posibil să intervină în „tehnica genezei” așteaptă la rând spre a fi „tratați” cu seriozitatea „filosofic-metafizică” care evident li se cuvine! ...

Aici nu este decât o singură regulă: „câte aberații – atâtea posibilități!”.

În logica basmologică, într-adevăr filosofia ar putea să „calculeze” (a se citi să fabuleze) cu toate aceste posibilități mitosofice inventate prin „epoca de piatră”, dar, cu siguranță, indiferent de numărul de „calcule” pe care le-ar face nu poate să obțină decât o *„poveste infinit mutilată”*[88] (dacă pornești de la povești, obții tot povești, dacă pornești de la aberații, obții tot aberații, dacă pornești de la superficialități, obții tot superficialități).

„Dintre toate încercările de a formula o dogmă, a învins, cred, totdeauna aceea care din punctul de vedere al logicii obișnuite e cea mai absurdă.”[89]

Aproape orice afirmație a lui Blaga se contrazice pe ea însăși, cel mai probabil pe principiul: „dacă are totuși un minim de coerență, atunci nu e bună de „metafizică”!” – pentru că, nu-i așa, aceasta este „supra-logică”, zice dânsul, nu „ilogică” (basmologică) cum vede toată lumea – și pentru că dacă alții „au putut”, de ce să nu poată și el?

„Or, pare a fi considerat Blaga, dacă tot veni vorba de irațional, atunci să-l desfășurăm ca atare. Au făcut-o și alții de ce să nu o facem și noi! Din acest moment însă, Blaga nu numai că vorbește prea mult despre ceea ce ar trebui să tacă, dar se desparte realmente nu numai de Kant, ci de orice filosofie rațională și chiar mistico-tradițională.”[90]

„De asemenea „în scrisul lui Blaga, în tendințele sale mistice, în iraționalismul pe care îl cultivă, în antiscientismul său (...), în agnosticismul său ... se reflectă aceeași neputință, frica de a căuta soluțiile în esența acestei realități, de a se apropia de căutarea adevărului ...”. „Antiraționalismul, misticismul și vagul teoretic în care se complace, primitivitatea pe care și-a ales-o ca punct de plecare sunt tot atâtea momente care fac din Blaga un filosof tipic al ultimului deceniu (autorul se referă la deceniul al cincelea) ... întreaga lui concepție oferă doar elementul negativ și refuzul de soluții.”[91]

Faptul că în rare momente de luciditate Blaga își recunoaște apucăturile de mitoman nu îl împiedică însă ca, apoi, să-și reia degrabă și cu mare interes mitofil discursul său basmologic, ca și cum întrevederea propriei inconsistențe filosofice, chiar și sporadic, nu e un motiv suficient să te oprești din aberare: *„S-a remarcat, desigur, că tot timpul ne-am ferit să dăm Marelui Anonim atribute precum „rațiune”; „voință” etc. Atribute de felul acesta îi vom conferi cel mult sub rezerva categorică și mărturisită de a vorbi conștient mitic despre el.”*[92]

Iubirea rătăcirii mentale prin domenii basmologice e mult mai importantă pentru Blaga decât reflecția serioasă asupra lumii reale (la urma urmei, de ce să mai gândești, dacă e mai simplu să scrii „poezii”): *„Nucleele constitutive ale filosofiei lui Blaga au o lesne identificată și neîndoielnică natură lirică. Dacă i-am aplica o constatare pe care a făcut-o el în raport cu alții, l-am putea considera: un poet rătăcit în filosofie.”*[93]

„Filosofia” lui Blaga nu poate fi luată prea în serios, deoarece nu prea este filosofie prin ea – e acolo teologie, mitologie, mitosofie, mitomanie, mitofilie, basmologie, poezie și orice altceva... mai puțin filosofie (dacă considerăm că totuși filosofia vrea să se distingă de cele înșirate mai sus). Tributară până la cea mai intimă esență a ei fanteziei și mistificării, basmelor

88 Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 161.
89 *Ibidem*, p. 166.
90 Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2003, p. 103.
91 Ion Tudosescu, *Lucian Blaga concepția ontologică*, Editura Fundației „România de Mâine”, București, 1999, p. 169. Tudosescu îl citează aici pe Lucrețiu Pătrășcanu din lucrarea lui „Curente și tendințe în filosofia românească” (apărută inițial în 1946).
92 Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 177.
93 Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 218.

şi miturilor, ea alunecă probabil cu bună ştiinţă într-un fals – vrea să pară ceea ce nu este, negând totuşi că vrea să pară ceva ...

Gnoseologia „înjumătăţirilor mitofile”

(„Deocamdată trebuie să mai aprofundăm misticismul, deşi ca diletanţi ce ne aflăm, suntem nevoiţi să-l studiem, deşi experienţa lui ca atare ne lipseşte.”[94] *„Neavând experienţe mistice directe, suntem nevoiţi să ne adresăm acelora care le au şi care le descriu.”*[95]

„Starea yoghină de uniune a subiectului cu obiectul divin nu este accesibilă unui laic oarecare. Aici este vorba de o stare privilegiată, care implică un exerciţiu metodic, voluntar, dirijat. Un filosof al religiei, în lipsa unor atari experienţe şi a unei atari practici experimentale, se găseşte ca un simplu spectator intrigat şi cu totul la periferia acestui fenomen religios.”[96]*)*

Chiar când studiază „misterul” (/„mistica”), filosofia cultivă, de multe ori, o nefructoasă detaşare „academică” de „misticismul autentic” (de practicile lui concrete de realizare) preferându-i acestuia „diletantismul mistic” şi transformându-l astfel pe filosoful care îl „studiază” (verbal) într-un misterofil (iubitor de mister) sau, mai bine zis, într-un mistero-cuvânto-fil (un iubitor al cuvântului „mister”).

(„Contactul direct cu absolutul ne-ar împietri, ne-ar carboniza sau ne-ar da puteri divine, ceea ce nu e deloc de dorit.”[97] *„Căci în măsura în care am cunoaşte în chip absolut, am fi foarte primejduiţi, am înceta de a face eforturi sau ne-am substitui Marelui Anonim – prin ceea ce s-ar produce un fel de anarhie cosmică.”*[98]*)*

Sunt astfel unii care au teamă şi de umbra lor, pentru care curajul întâlnirii sincere cu lumea şi cu propriul lor sine este în cel mai bun caz doar o „amintire” trecătoare a unei posibile „vieţi viitoare”. Aceştia suferă de *gnozofobie* (care pentru unii e frica de consecinţele „armagedonice” ale „dobândirii” unei „cunoaşteri absolute” a lumii) şi astfel se tratează „băbeşte” cu leacurile primitivismelor pre-ştiinţifice (a se citi „cu gândirea magică”, care crede că dacă numeşte „zeul/ zmeul” şi „emisiile lui primare” (de exemplu, cu nume precum „Mare Anomin”, respectiv „diferenţiale divine”), „rezolvă metafizic” toate problemele cunoaşterii şi creaţiei), respectiv cu medicamentele „naturiste” ale *credo-gnosticismului* (adus ca argument ultim pentru postularea „din burtă” a celor mai fantastice „acţiuni mitofile” şi personaje „magic-metafizice”):

„Teza despre existenţa Marelui Anonim are caracterul unei viziuni metafizice, iar viziunile metafizice ştim că nu sunt un produs de absolută stringenţă logică, ci de salt. La eficacitatea acestui salt contribuie totdeauna, în chip decisiv, un act de credinţă.”[99]

Ei cedează astfel ispitei „raţionalismului” basmologic care crede „intuitiv” şi „mitic” că „tot ce zboară prin gândire se mănâncă metafizic” şi practică reflecţia basmofilă interesată doar de „condimentarea” prin variere superficială a unor detalii de formă specifice concepţiilor monoteist-creaţioniste pe care le adoptă „din inerţie”, uneori din motive nici de ei ştiute (Blaga, pe urmele lui Freud, ar zice: „din motive inconştiente”).

Gnoseologia basmologică blagiană pornind de la premisele „metafizice” ale „z(m)eului cenzor de meserie” nu poate decât să vorbească delirant şi despre „cunoaştere”, înjumătăţind-

94 Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia, 1994, p. 208.
95 *Ibidem.*
96 *Ibidem*, p. 55.
97 Lucian Blaga, *Artă şi valoare*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 75.
98 Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filozofică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 213.
99 Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 25.

o arbitrar în funcţie de nişte influenţe mitice iudaice („izgonirea din Paradis" şi „influenţa lui Lucifer" în povestea cu pricina) care bântuie obsesiv inconştientul lui Blaga.

Versat în rebotezarea „mitică" a banalităţilor şi în redefinirea lor metaforică (ca să pară totuşi că nu sunt ceea ce sunt) Blaga „se dă peste cap" în argumente, doar o convinge şi el pe cineva că vorbeşte de „aspecte total noi" nici măcar visate de alţi filosofi:

„În adevăr, teoreticienii înclină să nu vadă decât un fel de cunoaştere, căreia îi îngăduie cel mult două variante graduale, de pildă una naivă peste care s-ar suprapune o variantă derivată, de diferenţiere graduală, savantă, de rafinare, o cunoaştere civilizată."[100]

„Cunoaşterea are două ramificaţii ce nu pot fi în nici un chip aduse la numitor comun: cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică."[101]

Numitorul comun e (printre altele) cunoscătorul care experimentează diferitele feluri de „cunoaştere" şi care nu este nevoit să facă distincţiile superficiale şi gratuite pe care le face Blaga în „cunoaştere", pentru că (printre altele) sunt complet inutile, sunt incoerente, sunt artificiale. Cu o minimă imaginaţie „speculativă" putem înjumătăţi cunoaşterea în o grămadă de „dualităţi" pretins „incompatibile", pe care să le rebotezăm mitic şi pe urmă să începem să „filosofăm" basmologic în marginea unor definiri metaforice ale acestor împărţiri (ca de exemplu: cunoaştere (c.) închisă - cunoaştere (c.) deschisă rebotezate (reb.) c. hadesiană (sau „infernală") - c. edenică; c. dogmatică - c. ştiinţifică reb. c. angelică - c. satanică; c. exactă - c. metafizică reb. c. doctorelnică - c. vrăjitorelnică; c. reală - c. iluzorie reb. c. galileică - c. ptolemeică; c. adevărată - c. falsă reb. c. şerpiliană - c. zmeuliană şi tot aşa cu infinitatea de alte dualităţi ce pot fi „descoperite" în cunoaştere: inferioară - superioară, parţială - totală, potenţială - actualizată, intuitivă - intelectuală, empirică - raţională etc.

Dar rebotezarea de banalităţi şi redefinirea lor metaforică nu e chiar o treabă de „importanţă majoră" în evoluţia „filosofică" a „teoriei cunoaşterii"! Sunt alte probleme mult mai importante (cum se formează cunoaşterea, cum o putem diferenţia pe cea adevărată de cea falsă, pe cea utilă de cea inutilă; cum funcţionează în mod real mecanismele percepţiei, ale memoriei, ale imaginaţiei, ale raţiunii etc.).

Aproape toate „precizările gnoseologice" ale lui Blaga, vizavi de cunoaşterile „sale" sunt neclare, obscure, confuze, incoerente, arbitrare: *„În cadrul sensului de ansamblu – orice moment alcătuitor al fiecăreia din cele două feluri de cunoaştere dobândeşte un înţeles pe care nu-l are în cadrul celuilalt fel. Astfel „obiectul" uneia e obiect nedespicat, „obiectul" celeilalte e obiect în criză. Ceea ce în una are caracter de „simplă observaţie" e în cealaltă „observaţie dirijată". „Necunoscutul" în cadrul uneia are caracter de „hiat", în cadrul celeilalte caracter „criptic". Ce e „similiteorie" în una are un sens polar-analogic de „teorie" în cealaltă. Şi aşa mai departe."*[102]

Când lucrezi abuziv cu „metaforele" în filosofie, diferenţierile nu mai pot fi clare şi precise: – astfel, „obiectul în criză" (orice ar mai fi şi acesta – de obicei, subiectul „are crize" şi obiectul stă liniştit, pentru că (nu-i aşa?) el e obiect, nu subiect...) poate fi şi „despicat" şi poate fi şi „nedespicat", „simpla observaţie" poate fi şi „dirijată" şi „nedirijată"; „hiatul" (discontinuitatea) poate fi şi „criptic" (ascuns) şi „dezvelit" (vădit) etc.

Apoi, folosind criteriile superficiale şi confuze de mai sus şi altele tabelate grijuliu de Blaga[103] el împarte cunoaşterea „sa" în doar două categorii (paradiziacă şi luciferică) când e evident că prin combinarea lor intenţionată sau contingentă se pot obţine o grămadă de alte „cunoaşteri" la fel de „importante" pentru „teoria cunoaşterii" ca şi cele două menţionate expres de „poetul rătăcit în filosofie" – ca de exemplu: *„cunoaşterea olimpiană"*

100 Lucian Blaga, *Cunoaşterea luciferică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 23.
101 *Ibidem*, p. 210.
102 Lucian Blaga, *Cunoaşterea luciferică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 216.
103 *Ibidem*, p. 211.

(caracterizată, de exemplu, prin: „obiect nedespicat”, „mistere deschise”, „substituibilitatea misterelor deschise”, „varierea calitativă a misterelor”, „idei în conjuncţie cu materialul”, „capacitate teoretică”, „categorii organizatoare”, „similiprobleme fără tensiune interioară”, „teorii”, „observaţie”, „descripţie simplă”, „similiexplicaţie”, „criptic”) şi *„cunoaşterea prometeică”* (caracterizată metaforic şi confuz – în „stil blagian” – prin: „obiect în criză”, „mistere latente”, „juxtaponibilitatea misterelor latente”, „reducerea numerică a misterelor latente”, „idei în opoziţie cu materialul”, „aplicabilitate directă a ideilor”, „categorii cu funcţie teoretică”, „probleme cu tensiune interioară”, „similiteorii”, „observaţie dirijată”, „descripţie dirijată”, „explicaţie”, „hiat”).

Din moment ce termenii cu care lucrează Blaga sunt delimitaţi doar „simbolic”[104] şi în „stil mitic” (având ataşată intenţia clară a neclarităţii – recunoscută prin asumarea conştiinţei faptului că el, mai mereu, se află *„în faţa unor porţi dincolo de care începe mitul”*[105]) ei pot trimite la orice, chiar şi la „opusul lor” – putem astfel înlocui peste tot în textul filo-poetic (/basmofil) al lui Blaga denumirea de „cunoaştere luciferică” cu aceea de „cunoaştere paradiziacă” lăsând intacte toate definiţiile şi precizările ce le sunt atribuite „inspiraţional” şi vom vedea că pentru „conţinutul” la care se ataşează sunt la fel de potrivite chiar şi inversate (fapt ce ne arată irelevanţa acestor denumiri).

„1. Atenuarea calitativă a unui mister deschis vom socoti-o, ca procedeu de cunoaştere, drept „plus-cunoaştere”. 2. Permanentizarea calitativă a unui mister deschis va dobândi denumirea de „zero-cunoaştere”. 3. Înteţirea calitativă a unui mister deschis va purta ca procedeu denumirea de „minus-cunoaştere”.”[106]

Ce e aceea „calitatea unui mister”? Ce e acela un „mister de calitate”? Se pare că, după Blaga, un mister e de o mai mare „calitate”, dacă e mai mister (decât alt mister). Dacă începe misterul să-şi piardă din mister, atunci misterul nu mai e de calitate – „se descompune”, „se împute”, „se deteriorează”, „se strică” – suferă astfel o „atenuare calitativă” care e simţită („de departe”) ca un... „plus de cunoaştere”.

Astfel, voit sau nu, Blaga pune, brutal şi ireconciliabil, în opoziţie „misterul” şi „cunoaşterea” – după el, când unul scade, celălalt creşte şi invers. Problema care apare din această presupusă unică relaţie apare însă atunci când vorbim de „cunoaşterea misterului” – când inevitabil trebuie să crească ambele – şi misterul şi cunoaşterea – rezultând astfel o nouă corcitură gnoseologică pe care unii o pot numii „plus-cunoaştere-mister” (în limba lui Blaga ar fi „plus-minus-cunoaştere”). „Ipotetic” astfel ar trebui să fie apoi şi o „minus-cunoaştere-mister” („minus-minus-cunoaştere”) când scade şi cunoaşterea şi misterul deopotrivă – de exemplu, în revelarea caracterului imaginar al unor „mituri” (religioase, filosofice, politice etc.) pe care până atunci le credeam „reale” – în ele nu e nici un „mister real” şi nici o „cunoaştere valabilă” – prin devoalarea şi denunţarea „miturilor acceptate” (de obicei, în mod inconştient şi subconştient) se obţine astfel diminuarea în acelaşi timp şi a cunoaşterii şi a misterului (pe care credeam că le avem – misterele erau închipuite – pseudo-mistere şi cunoaşterea asociată lor la fel).

Şi tot aşa (din variere de variabile) am obţine şi „minus-cunoaştere-plus-cunoaştere” sau „minus-plus-cunoaştere” (a nu se confunda cu „plus-minus-cunoaşterea” de mai sus) – o cunoaştere care prin procesul ei este şi creştere şi descreştere (în acelaşi timp) a misterului (respectiv a cunoaşterii) – scad anumite mistere şi apar altele. De fapt, toată cunoaşterea se plasează aici (indiferent de provenienţa ei „basmologică”, „artistică” sau „ştiinţifică”).

104 Conform *ibidem*, p. 5.
105 Conform *ibidem*, p. 219.
106 *Ibidem*, p. 37.

„Ipoteza" „zero-cunoaşterii" (în sensul stagnării ei la „∞ - mister") atrage după ea apoi ipoteza „zero-mister" în care misterul rămâne acelaşi (adică infinit, indiferent cât am scade relativ finit din el), iar cunoaşterea creşte constant de-a lungul vieţii îndreptându-se spre „∞ - cunoaştere" şi, în fapt, trăind mereu în ea (cunoaşterea noastră nu e niciodată precis delimitată, precis finită şi precis desprinsă de infinitul cognoscibil în care se manifestă).

Aprecierea cu „plus", „minus", „zero" a mişcărilor existente în mister/ cunoaştere este deci una pur subiectivă şi arbitrară, cel care o face putând să aleagă aleator (pentru orice act de cunoaştere de orice natură ar fi el) pe oricare din ele – având tot atâtea argumente „logice" atât pentru o alegere, cât şi pentru alta... Astfel, pretenţia de a delimita precis („matematic") întinderea infinită a „misterelor" sau a „cunoaşterii" este pur şi simplu ridicolă:

„"Misterul" întrucât intră constitutiv în obiectul cunoaşterii, are de fapt variante de-o precizie aproape matematică. Astfel există: 1. Mistere latente 2. Mistere deschise 3. Mistere atenuate 4. Mistere permanentizate 5. Mistere potenţate."[107]

Imaginaţia aleatoare combinată cu o precizie „matematică" imaginară ne poate foarte uşor duce la descoperirea unor „specii" infinite de mistere – e suficient să combinăm cuvântul „mister" cu orice alt cuvânt din dicţionar şi găsim o miriadă de „variante ale misterului" (ca de exemplu: 1. misterul mistic, 2. misterul empiric, 3. misterul rezolvat, 4. misterul semi-rezolvat, 5. misterul nerezolvat... sau: 1. misterul necunoscut, 2. misterul definibil, 3. misterul aparent, 4. misterul esenţial, 5. misterul inexistent, 6. misterul localizat, 7. misterul misterios, 8. misterul nemisterios etc.) toate la fel de „demne" de o tratare serioasă a lor din partea „teoriei cunoaşterii" de influenţă basmologică (care subjugată de această tendinţă delirantă conceptual, de fapt, doar „vorbeşte vorbe în vânt", ca să se afle şi ea în treabă „creatoare"... de vorbe...).

A te învârti „ca prostul" în jurul unui cuvânt oarecare din dicţionar, recombinându-l metaforic cu alte cuvinte care îţi trec prin cap, nu înseamnă a cerceta „cunoaşterea": *„Conceptul „misterului" devine astfel conceptul central de care trebuie să se ocupe teoria cunoaşterii."*[108]

Blaga e însă mândru că şi-a priponit „gnoseologia" în cuvântul „mister" – ne putem întreba însă, dacă vreodată i-ar fi dat prin gând să se ocupe de „teoria misterului", care ar fi fost „conceptul central" al acesteia? Cunoaşterea? Revelaţia? Rezolvarea? Adâncirea? Profunzimea? Sensul? Mistificarea? Transformarea? Mişcarea? Percepţia? Etc. Nu ar fi mai simplu dacă unii ar înţelege şi ei că, în general, „teoria X-ului" se ocupă cu „X-ul" şi „teoria Y-ului" cu „Y-ul"?

Discursul generalizant - metaforic este găunos şi inutil (în comunicare) fiind total indefinit – astfel, de exemplu, Blaga vrea: *„Să numim partea care se arată a obiectului în criză fanicul misterului deschis, iar partea care se ascunde a obiectului în criză să o numim cripticul misterului deschis."*[109]

Hai, bine: fie cum vrea poetul! Dar atunci cum să numim partea din vreo „bălărie metaforică cu „mister" în compoziţie" care, chiar dacă se arată, rămâne în continuare ascunsă? – şi cam tot ce există intră în categoria aceasta... Şi chiar basmologic blagian privind lumea, de unde ştim care parte din ea „se ascunde" şi care „se arată", din moment ce orice parte a ei se ascunde şi se arată în acelaşi timp? Şi apoi este evident că anumite „obiecte" („crizate" sau „calme") se ascund când se arată (de exemplu, toate relaţiile dintre obiectele cunoaşterii – care astfel pot fi doar „parţial" scoase din „ascundere") şi „altele" se arată când se ascund (de

107 Lucian Blaga, *Cunoaşterea luciferică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 45.
108 *Ibidem*.
109 *Ibidem*, p. 46.

exemplu, „cunoaşterea misterului”, „cunoaşterea necunoscutului”, „cunoaşterea indefinitului” etc.).

Când vine însă vorba de „explicațiile” blagiene putem constata că la o adică două lucruri diferite cum ar fi „explicația” şi „cunoaşterea luciferică” pot fi înrudite destul de uşor în bazele „primitive” ale aritmeticii: *[...]„”explicația” posedă atâtea moduri câte moduri fundamentale posedă cunoaşterea luciferică. Există, cu alte cuvinte, o „plus-explicație”, o „zero-explicație”, o „minus-explicație”.”*[110]

Poetul aplică cu uşurință aceleaşi formulări metaforice şi când vorbeşte de „cunoaşterea luciferică” şi când ne „lămureşte” cu ce se ocupă „explicația”:

„Cunoaşterea luciferică începe prin „deschiderea unui mister”.”[111] *[...]„”cunoaşterea luciferică are un sens ireductibil, circumscris de menirea ei de a imprima variații calitative misterelor deschise.”*[112]

„A „explica” ceva înseamnă a deschide un mister”[113]*[...] „”Explicația” e procedeul complet, integral, al varierii calitative a unui mister în general.”*[114] *„Explicația consistă în atenuarea sau, mai general, în varierea calitativă a unui mister deschis.”*[115]

Din aceste suprapuneri de definiții (şi din multe altele) se poate vedea cât de „valabile” şi „folositoare” „filosofic” pot fi definițiile metaforice ale metaforelor folosite basmologic de Blaga prin „opera” lui „filosofică”. Cu aceleaşi formulări metaforice se poate defini cam orice există – de exemplu: „rezolvarea”, „cercetarea”, „fenomenul”, „substanța”, „gândirea”, „schimbarea”, „mâncatul”, „plimbatul” sau „ploaia” etc. – oricare din acestea se încadrează în definirea lor ca fiind „ceva care constă în deschiderea unui mister şi varierea lui calitativă”.

Şi prin astfel de şotii „gnoseologice” rezultă mereu o „plus-gândire”, o „zero-gândire” şi o „minus-gândire” care duc (nu-i aşa?) „teoria cunoaşterii” pe culmi de ridicol basmologic „total nebănuite de cei ce au cercetat (serios) problemele cunoaşterii” mai înainte.

Ce să mai spunem de faptul că înțelegerea exactă a implicațiilor basmologice pe care le implică descoperirea „plus-ploii”, „zero-ploii” şi „minus-ploii” revoluționează de-a dreptul abordarea meteorologică a datului natural „cu consecințe metafizice dintre cele mai imprevizibile pe viitor” – se descoperă astfel „forme ale ploii (/cunoaşterii)” care „chiar dacă nu au existat până acum, ar putea să existe pe viitor” în vreo unul dintre cele trei planuri: „concret”, „imaginar” sau „conceptual”.

De altfel, existența în vreo unul din aceste planuri a „centaurilor”, a „inorogilor”, a „peştişorului de aur” (cu variantele lor trinitar-aritmetice corespondente: plus-centaurul, minus-centaurul şi zero-centaurul; plus-inorogul, minus-inorogul ş.a.m.d.), demonstrează cu prisosință că pentru „cunoaştere/ gândire/ filosofie/ ploaie” orice este posibil (cu minime ajustări de nume, de definiții şi de tupeu).

În aceste condiții, este greu de explicat cum destul de mulți dintre „exegeții” lui Blaga dau dovadă de o blegire (aproape totală) a curajului lor critic şi se lasă hipnotizați copilăreşte de zorzoane conceptuale care îi mesmerizează spre bezmeticirea slăvitoare a unor structuri ideatice evident găunoase şi lipsite de consistență, umflate artificial cu pene metaforice de păun mioritic, specifice unor cuvinte banale de inspirație greacă, latină sau blagic-română, combinate cu operațiile de bază ale tablei adunării învățate în clasa întâia primară (+, -, 0 -> adunarea, scăderea şi golirea (de sens)).

110 Lucian Blaga, *Cunoaşterea luciferică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 188.
111 *Ibidem*, p. 28.
112 *Ibidem*, p. 216.
113 *Ibidem*, p. 177.
114 *Ibidem*.
115 *Ibidem*, p. 187.

Traduse din jargonul blagian (întins basmologic pe sute de pagini) constatările poetic – „gnoseologice" ale acestuia se rezumă, în principal, la următoarele truisme: „Misterul există şi e misterios. Unele mistere sunt rezolvate (însă numai parţial). Alte mistere nu sunt rezolvate, respectiv rezolvabile. Cunoaşterea (cercetarea) e încercarea (reuşită sau nu) de a revela/ rezolva mistere/ probleme."

Scos din lumea lui vorbulistică fudul-imaginară Blaga se dovedeşte a fi un simplu poet al platitudinilor. Nu zicem însă că acest lucru ar fi în mod necesar „ceva rău". Nicidecum. De altfel, pentru el se vede (de la distanță) că este un motiv „serios" de mândrie „filosofică" nedisimulată.

Sunt astfel suficienți dintre aceia care fie nu au văzut, fie s-au făcut că nu văd nenumăratele neajunsuri de fond ale „filosofiilor basmologice" (blagiene sau de altă orientare: iudaice, creştine, gnostice, neoplatonice etc.) şi au aplaudat şi aplaudă cu entuziasm de copii de grădiniță numerele de magie metafizică prin care filosoful care le plăsmuieşte fantastic transsubstanțiază cuvinte banale în concepte filosofice „profunde"; prin care el scoate din pălăria sa mitosofică vreun nou basm ontologic (colorat însă iepureşte cu reminiscențele specifice celor mai primitive basme de acest tip); prin care el face să dispară raționalul, utilul, coerentul, concretul şi clarul din mintea hipnotizată a naivilor săi spectatori lăsându-i cu ochii „beliți" în zorzoane iraționale, inutile, incoerente şi obscure aduse „magic-metafizic" în locul lor.

Momiți „cosmologic" (a se citi „basmologic") cu aventurile lui „Făt-Frumos cu complexe de Zmeu" (a se citi, de exemplu, Dumnezeu/ Mare Anonim cu complexe de Irod) „copiii" cu pricina se lasă ademeniți în păienjenişul „Babei-Zgripțuroaice" a iraționalului şi ilogicului, a irealului şi fantasticului, pentru a rămâne apoi blocați cu mintea în tot felul de lumi fictive lipsite de bază, de consistență, de utilitate, de frumusețe autentică, de iubire sinceră de adevăr şi astfel, în cele din urmă, lipsite de „valoare".

Dar nu le plângem noi de milă acestor visători seduşi de „mere otrăvite" metafizic şi lăsăm în continuare pe seama lor ridicarea în slăvi a marilor lăcrimanți cu lacrimi false (uneori născuți în Lancrăm, alteori aiurea) puşi pe şotii mitosofice.

Estetica „orizontului îngustat matriceal"

„Sensul unei mişcări poate fi în genere interpretat în două feluri opuse: ca înaintare în orizont sau ca retragere din orizont (o a treia posibilitate e starea neutră, a mişcării de o semnificație echivalentă stării pe loc). Vom vorbi în consecință despre sensul anabasic sau despre sensul catabasic al mişcării în cadrul unui anume orizont (a treia posibilitate este sensul neutru)."[116]

În filosofia „basmologică" (/ „metaforică"/ „mitosofică"/ „poetică") intervine, de multe ori, banalitatea „împărțirilor în trei" (ca mai sus, de exemplu: înainte, pe loc, înapoi) împărțiri rebotezate apoi (probabil pentru „efect stilistic") cu tot felul de „zorzoane lingvistice" (ca să nu mai pară chiar aşa banale pe cât sunt).

Astfel, de exemplu, Blaga „a descoperit" că față de ceva anume poți să te apropii, să te depărtezi sau să-ți menții distanța, fără totuşi să realizeze (era mai preocupat să creeze metafore decât să gândească) că în cazul „orizontului", fiindcă acesta este circular şi fiindcă cel care îl percepe este întotdeauna în interiorul său, orice „înaintare în orizont" este în acelaşi timp şi o „retragere din orizont". Păcatul cel mare al filosofării basmofile este, de cele mai multe ori, „generalizarea grăbită" (care introduce „sub acelaşi acoperiş" realități evident distincte) şi, respectiv, „particularizarea grăbită" – care distinge „în mod drastic" între realități

116 Lucian Blaga, *Orizont şi stil*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 134.

cu aceleaşi caracteristici (de exemplu, atribuind, în mod unilateral, unei realităţi sensul A->B când foarte bine acesteia i se poate atribui şi sensul B->A).

Orice lucru/ fiinţă se află sub anumite aspecte în înaintare şi sub altele în retragere atât din perspectivă spaţial-dinamică, cât şi din perspectivă temporală (la un moment dat ele „înaintează”, în alt moment „se retrag”).

Culturile „masive” (cum sunt cele specifice Europei, Indiei, Chinei) întinse pe teritorii imense şi timpuri milenare în mod inevitabil vor fi marcate deci concomitent şi de „înaintare” şi de „retragere”. A le cataloga pe oricare dintre ele ca fiind doar „culturi de înaintare” (expansive – cum catalogheazǎ Blaga cultura europeanǎ) sau doar „culturi de retragere” (cum Blaga considerǎ cǎ este cultura „indicǎ”) este doar a te juca cu vorbele – a-ţi alege subiectiv din aceste culturi „orientǎrile” care îţi plac şi a te face cǎ nu le vezi pe cele opuse lor (care nu convin intenţiilor tale basmologic reducţioniste). Apoi în cadrul fiecǎrei „culturi” sunt diferite clase sociale care au valori şi orientǎri diferite – unii „înainteazǎ” (clasele conducǎtoare), se extind, acapareazǎ – alţii „se retrag” (clasele conduse, stǎpânite), se supun, se resemneazǎ – cu menţiunea cǎ ei îşi mai schimbǎ locul şi cǎ retragerea-înaintarea pomenitǎ este relativǎ la relaţiile de „guvernare” (sub alte „raporturi” sensurile pot fi inversate).

Oricum lui Blaga îi plac împǎrţirile subiectiv arbitrare la trei aşa cǎ le practicǎ peste tot pe unde prinde ocazia: *„Diferenţiem trei moduri ale nǎzuinţei formative. Aceste moduri sau tendinţe apar sau dispar, mor sau renasc, dupǎ culturi, epoci, individualitǎţi. Ele sunt urmǎtoarele: 1. Modul individualizat; 2. Modul tipizat; 3. Modul stihial (elementarizat).”*[117]

„Sǎ stabilim în linii largi tendinţele formative mai însemnate ale istoriei. Valorile în jurul cǎrora se cristalizeazǎ aceste tendinţe sunt individualul, tipicul, absolutul.”[118]

Oricât ar vrea Blaga sǎ aplice una din aceste trǎsǎturi doar anumitor artişti, este evident cǎ ele sunt suficient de generale încât sǎ poatǎ fi aplicate oricare din ele oricui – alegerea este din nou pur subiectivǎ. Dintr-o anumitǎ perspectivǎ orice artist „individualizeazǎ” ceva, din alta „tipizeazǎ” şi din alta „simbolizeazǎ” (/ „elementarizeazǎ”/ „absolutizeazǎ”). A accentua anumite aspecte din cele trei este doar a efectua o simplǎ privire, superficialǎ şi unilateralǎ asupra operei unui artist.

La fel e cu conţinutul unei opere de artǎ – de exemplu, un mǎr sau un om pictat de artist este individualizat (este *acel* mǎr şi *acel* om, nu altul), este tipizat (este „asemǎnǎtor” cu restul merelor, respectiv oamenilor – având trǎsǎturi „tipice” lor) şi este „simbolic”/ „elementar” (transmite „ceva elementar” – în general, variabil, în funcţie de starea receptivǎ de moment a privitorului, respectiv de starea de moment a creatorului acelei picturi, dar şi de mulţi alţi factori pur subiectivi). Tot ce existǎ în cuprinsul conştiinţei poate fi catalogat ca fiind deopotrivǎ şi „individualizat”, şi „tipizat”, şi „absolut” („simbolic”). De aceea, a acorda unilateral aceste „calificative” cuiva anume şi a le refuza altcuiva este doar a te juca cu vorbele.

Criteriile de clasificare ale stilului propuse de L. Blaga[119] („orizontul spaţial” – finit, infinit; „orizontul temporal” – axat pe prezent, trecut sau viitor; „accentul axiologic” – negativ (distructiv) sau pozitiv (constructiv); atitudinea de retragere, de expansiune sau de staţionare; „nǎzuinţa formativǎ” – „centratǎ” pe individ, pe tipic sau pe elementar) nu sunt criterii serioase (obiective) de clasificare a stilului artistic, filosofic, cultural etc. – ci doar pure contingenţe subiective care nu pot fi diferenţiate obiectiv (în mod clar, tranşant, fǎrǎ echivoc) spre a fi ataşate cu precizie unui artist, unei opere sau unei culturi.

117 *Ibidem*, p. 143.
118 Lucian Blaga, *Zǎri şi etape*, Editura Minerva, Bucureşti, 1990, p. 43.
119 În Lucian Blaga, *Orizont şi stil*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Fiecare dintre ele sunt suficient de generale (suficient de neclar precizate ca şi conţinut) încât să se poată aplica la orice şi, prin urmare, sunt lipsite de relevanţă teoretică şi practică, abstractă şi concretă, fiind axiologic inutile (lăsând munca de apreciere valorică fără repere exacte de orientare).

Rebotezările „filosofice" folosite de Blaga nu clarifică nici „stilul" şi nici altceva – ele sunt folosite doar pentru a descrie „metaforic" (basmologic) nişte banalităţi de orientare cunoscute şi de copiii de grădiniţă – anume cele specifice „spaţiului", „timpului", „orientării valorice", „mişcării" şi „creaţiei" (de forme). „Analiza estetică" dusă în acest spirit poate însă, astfel realizată, să continue cu oricare alte banalităţi de „orientare" (numite evident cu ceva nume „pompoase" să pară mai interesante), ca de exemplu: „schimbarea" (împărţită „trinitar" în buna tradiţie a „filosofiei" basmologice în – rezistenţă la schimbare, indiferenţă la ea şi dorinţă de schimbare – rebotezate, de exemplu, în „reschimbare", „indschimbare" şi „doschimbare"); „forţa" (dură – cu mare forţă, medie – cu forţă medie, slabă – reb. durkratos, medkratos şi slabkratos) etc. (acest stil de împărţire a stilului în funcţie de banalităţi rebotezate ar putea fi numit „stilul banalităţilor rebotezate".)

Apoi chiar criteriile banale propuse de Blaga pot fi împărţite la fel de lejer în cu totul alte moduri decât le propune el – de exemplu: spaţiul poate fi unidimensional, bidimensional, tridimensional şi multidimensional; timpul poate fi „liniar-progresist", „repetitiv-formal" sau „spontan-contingent"; „accentul axiologic" poate fi aprobator, dezaprobator sau neutru, „mişcarea" poate fi ascendentă sau descendentă; „năzuinţa" cu pricina poate fi simetrică sau asimetrică ş.a.m.d.

În principiu, nu există un singur stil specific unei opere, ci există doar opere marcate (influenţate) de mai multe stiluri (mai mult sau mai puţin „vizibile" public) – plus că aprecierea sau chiar identificarea unui „stil" oarecare este, de obicei, o întreprindere pur subiectivă (atât ca raportare la „numele" ales pentru stil, cât şi la „caracteristicile" atribuite lui).

A vorbi de „stilul" unei opere/ artist/ cultură e ca şi când ai vorbi de „ideea" lor specifică, de „culoarea" lor corespunzătoare, de „forma lor geometrică" specifică, de „afinitatea" lor cu anumite părţi de vorbire[120] (cu substantivul, adjectivul, adverbul, pronumele, numeralul, conjuncţia, prepoziţia...), de corespondenţa lor numerologică (cu numere de la 1 la 10, de exemplu) sau astrologică (precizând „zodia" sub care se „manifestă) – adică nu este decât o joacă gratuită cu vorbele, prin preajma unor aprecieri subiective aparent discriminative şi bine delimitate denotativ, dar în realitate (la o privire mai atentă) la fel de valabile pentru orice alt element din mulţimea analizată estetic sau axiologic.

În ce priveşte desemnarea de către L. Blaga a „inconştientului" ca fiind „responsabilul de serviciu" pentru toate faptele culturii, ea este la fel de valabilă ca şi responsabilizarea pentru aceleaşi fapte doar a „conştientului" sau a „subconştientului" sau a oricăror altor părţi singularizate artificial şi brutal din întregul funcţional al psihicului (imaginaţie, inspiraţie, intuiţie (pe care mizează, de exemplu, în mod unilateral B. Croce: *[...] „arta rămâne perfect definită, când e pur şi simplu definită ca intuiţie."*[121]), memorie, percepţie etc.)

„Stilul" asemănător al mai multor opere de artă manifestate în cadrul unei culturi (de exemplu, egipteană sau greacă etc.) se datorează unei multitudini de factori („conştientizaţi" sau „neconştientizaţi" de unii) printre care sunt de amintit: procesul de educaţie (de transfer conştient şi intenţionat al „stilurilor" de la profesor la elev); coeziunea socială (menţinută printre altele şi printr-o forţare conştientă venită din partea factorilor de decizie spre

120 De exemplu, sub forma subiectiv conturată pe care o regăsim în cartea lui Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

121 Benedetto Croce, *Elemente de estetică*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 1998, p. 40.

„imitarea”, respectarea, reproducerea unor modele şi norme tradiţionale); uşurinţa şi senzaţia de siguranţă mult mai mare pe care o presupune „repetarea” (/ „conformarea”) faţă de greutatea şi nesiguranţa pe care o aduce, de obicei, cu sine (pentru promotorul ei) „schimbarea”/ inovarea); identificarea comunitar-culturală cu anumite „semne” distinctive (simboluri, stindarde, port, tradiţii populare şi culte etc.) care îi diferenţiază pe membrii unei comunităţi de alte comunităţi.

„Matricea stilistică” a unui popor nu este astfel „inconştientă”, ci, de multe ori, chiar dimpotrivă – ea este conştientizată şi asumată cu mare mândrie – ca semn de identitate etnică, ca semn de continuitate generaţională, ca punct de pornire pentru constituirea unei identităţi etnic-naţionale capabile să poarte cât mai „eficient” lupta sa pentru resurse şi putere (pentru supravieţuire şi înmulţire) cu alte identităţi „statale”.

Crearea şi promovarea „totemului”, a „simbolurilor”, a „stindardului” etc. este în principal o acţiune conştientă şi intenţionată – chiar dacă este influenţată de o mulţime de factori „inconştienţi” şi „contingenţi” – iar afirmarea „stilurilor” specifice unui grup sau individ este o formă absolut necesară pentru realizarea unei identificări prin semne distinctive a purtătorului unei anumite combinaţii specifice de „stiluri”.

Stilurile vestimentare, de vorbire, artistice, arhitecturale – au deci şi un rol de mediere a identificării prin diferenţiere în cadrul grupurilor şi între ele, făcând posibilă identificarea (mai uşoară) a „rudelor”, a „prietenilor” şi a „duşmanilor”, a pericolelor şi câştigurilor posibile, a „locului” şi „rolului” deţinut în familie, societate şi în „lume” ş.a.m.d.

Acestea sunt constituite deci printr-o combinare (mai mult sau mai puţin aleatoare) de factori „stilistici” care odată asumată şi „stabilizată” într-o „identitate stilistică” specifică devine purtătoare de sens şi direcţie, de discriminare şi orientare valorizatoare (social, individual, relaţional, economic, militar etc.) în cadrul dinamic al lumii şi vieţii.

Prin urmare, nu e necesar să plăsmuim basmologic tot felul de „matrici inconştiente” specifice anumitor grupe de indivizi când este evident că sunt o mulţime de factori sociali-instituţionali şi psihologici (ca să nu-i mai pomenim pe cei geografici, meteorologici, istorici etc.) care explică mult mai bine apariţia şi perpetuarea unor „stiluri” decât intervenţia „magic”-misterioasă, obscur-„metafizică” a „inconştientului” în conturarea lor structurală şi funcţională. Complexul stilistic identitar al unei societăţi/ comunităţi „rezistă” generaţiilor de indivizi, fiindcă el are la bază rezultatul „muncii” întregii comunităţi pe mai multe generaţii (pe plan lingvistic, tehnologic, politic, religios etc.) care este şi el supus schimbării, dar într-un ritm destul de lent.

Cei care se grăbesc să introducă de o manieră unilateral-copleşitoare „factorul inconştient”, respectiv de „mediu” în ecuaţia formării unor „stiluri” cam ignoră relaţia directă a acestora – mai întâi, între ele şi apoi cu corespondentele lor – conştientul, respectiv individul. Datul genetic şi socio-istorico-geografic în care se naşte şi se formează „personalitatea stilistică” a unui individ se reflectă atât în „mediul” său, cât şi în „inconştientul” său.

Punând un accent excesiv pe „mediu” (social, natural, cultural, lingvistic etc.) şi ignorând individul... sau pe „inconştient” şi ignorând „conştientul” lor... le lipseşte viziunea de ansamblu a problemei şi nu pot astfel sesiza echilibrul dinamic bidirecţional constituit prin participarea la fel de importantă a cel puţin două părţi: inconştientul şi conştientul, mediul şi individul.

În ce priveşte relaţia dintre „artă” şi „natură” (sub raport „estetic”) Blaga insistă să le pună pe acestea în „planuri ontologice” distincte între care pune prăpăstii de netrecut: *„Esteticul natural şi esteticul artistic apar cu totul în alte ordini ontologice.”*[122] *„Esteticul natural, fie pozitiv, fie negativ, apare în orizontul lumii date; esteticul artistic, fie pozitiv, fie negativ,*

122 Lucian Blaga, *Artă şi valoare*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 96.

apare ca revelare în orizontul misterului."[123] *„Esteticul natural şi esteticul artistic sunt, ca structuri obiective, incomensurabile şi insubstituibile unul prin altul, căci ele apar în ordini existenţiale total diferite."*[124] *„Distanţa dintre ele este de prăpastie, nu de treaptă sau de complexitate; distanţa dintre ele este aceea a unei mutaţii ontologice."*[125]

Dacă diferenţierile pomenite mai sus se reduc la a spune evidentul – de exemplu, că un câmp cu flori nu e tot una cu un tablou în care e pictat un câmp cu flori şi că astfel între cele două este o „ordine existenţială" de „ruptură" – îi putem concede lui Blaga că a descoperit într-adevăr ceva: anume ceea ce era evident pentru toată lumea...

Dacă însă el vrea să spună ceva mai mult de atât, trebuie să mărturisim că nu prea reuşeşte să ne convingă: ceea ce el atribuie exclusiv „esteticului artistic" poate fi cu uşurinţă atribuit şi „esteticului natural" şi invers. Iar cel care nu găseşte nici o legătură „ontologică" între cele două, e suficient să bage de seamă că ambele sunt forme fiinţiale ale esteticului (sau măcar că ambele au cuvântul „estetic" în compoziţie).

Opoziţia continuă şi radicală pe care Blaga insistă să o pună între esteticul artistic şi esteticul natural se reduce astfel la postularea unei opoziţii „ontologice" între artă şi natură, lucru care ne poate sugera că arta este pentru Blaga ceva prin excelenţă artificial, nenatural, ceva rupt abrupt din întregul naturii, ceva care nu se încheagă în el – anume o eroare, ceva eronat, aberant, ceva absurd, ceva ne-natural. El nu zice direct acest lucru – dar aici duce până la urmă opoziţia sa dualist radicală pe care o pune între artă şi natură.

Arta ne-naturală este însă o aberaţie la fel de mare ca natura ne-artistică: este greu să-ţi imaginezi o pictură „nenaturală", un ceva complet nenatural făcut în întregime (sau măcar parţial) cu mijloace care să nu aibă nici o legătură (minerală, chimică, vegetală etc.) cu natura şi creată de un pictor „nenatural", „căzut din cer", drept în „artă nenaturală", de exemplu, prin „ruptura ontologică" menţionată de Blaga. Astfel, naturalul poate fi la fel de bine „un mister care se revelează" (de exemplu, prin creşterea şi cunoaşterea *naturală* a lumii pe care o obţinem când ne naştem); apoi, artistul este evident că apare „în orizontul lumii date", că doar nu o să apară în „orizontul lumii ne-date"!... Omul care produce arta nu e natural (e artificial?)? Nu face şi el parte din natură?...

Valorile pe care Blaga le plasmează asupra artei spre „condiţionarea" ei se aplică, la o mai atentă consideraţie, la fel de bine şi naturii (/ „operei naturii"): *„Iată câteva valori de sferă latitudinară care condiţionează arta: 1. Opera de artă reprezintă un dozaj de mister şi de revelare sensibilă. 2. Opera de artă reprezintă o unitate şi în acelaşi timp o multiplicitate. 3. Opera de artă are aspecte semnificative şi aspecte iraţionale. 4. Opera de artă se prezintă ca o creaţie spontană şi ca o lucrare făcută. 5. Opera de artă are aspecte canonice şi aspecte originale."*[126]

Calităţile „polare" atribuite mai sus, de Blaga, operei de artă, sunt în mod evident suficient de general formulate pentru a putea fi atribuite şi naturii sau „operei" ei, şi în fond ele pot fi atribuite cam la orice altceva. Doar printr-o superficialitate reflexivă poate să vadă un filosof în „condiţionările" de mai sus calităţi principial estetice atribuibile în mod fundamental doar artei.

Misterul, sensibilul, unitatea, multiplicitatea, semnificativul, iraţionalul, spontanul, datul (făcutul), canonicul (normativul), originalul sunt noţiuni care pot fi atribuite şi naturii (în opoziţie cu care e pusă arta de Blaga), dar şi multor altor „realităţi" (gândirii, emoţiei, mişcării, istoriei, timpului, spaţiului etc.).

123 *Ibidem*, pp. 97 – 98.
124 *Ibidem*, p. 100.
125 *Ibidem*, pp. 100 – 101.
126 Lucian Blaga, *Artă şi valoare*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 120.

Mulți „filosofi basmologi” folosesc însă această metodă de prostire „speculativă” specifică, de exemplu, şi astrologiei, metodă care se bazează pe afirmarea unor caracteristici generale ce se potrivesc tuturor „zodiilor”, pretinzând însă, în ciuda tuturor evidențelor, că, totuşi, aceste caracteristici („condiționări”) nu sunt generale şi superficiale, ci foarte particularizate şi profunde. Culmea este că sunt suficienți de mulți naivi care să creadă în aceste şmecherii astrologice, respectiv şmenării estetice şi „speculative” proferate de tot felul de „poeți rătăciți prin filosofie” în ciuda blamării „oficiale” (de exemplu, vizavi de religii) de către ei a unei astfel de practici: *„Dar la ce foloseşte o formulă generală când e vorba să se încerce o caracterizare a formelor de religiozitate? Se impune atenta, pătrunzătoarea, cruda diferențiere, căci altfel n-am făcut nimic.”*[127]

Valoarea şi kitsch-ul în filosofie

(„Valorile sunt obiecte ale dorinței.”[128] *„Relativismul valorilor nu provine din firea lor, ci din aceea a actelor cu care ne apropiem de ele.”*[129]*)*

Practicarea *artei basmologice* de către unii filosofi duce astfel la poziționarea ambiguă a filosofiei lor între *valoare şi kitsch.* Poziționarea aceasta însă e dată şi de faptul că cele două concepte nu se exclud total una pe alta (nici în basm, nici în realitate) – ci au nenumărate spații de confluență şi suprapunere – kitsch-ul nu este lipsit de valoare (de exemplu: comercială, utilitară, psihologică, religioasă, „academică” etc.) şi valoarea (orice valoare) nu este lipsită de kitsch (fiind plasată într-o istorie schimbătoare şi fiind apreciată social de fiecare dată de pe cel puțin două poziții principial adverse).

Caracterul kitsch-istic al valorii vine astfel din relativitatea ei psiho-crono-topică, din imposibilitatea valorii de a-şi găsi repere absolute posibil a fi acceptate de toată ființarea în orice condiții[130].

(*„Teologii îl acuzau pe L. Blaga de ateism, C. Rădulescu-Motru îl învinuieşte de misticism, că se abate de la spiritul ştiințific.”*[131])

Aprecierea unei opere artistice sau filosofice ca fiind „de valoare” sau ca fiind doar un kitsch este, prin urmare, o simplă apreciere de gust, un ton de moment, o descriere a unei senzații organic-emoțional-ideatice trezite de acea operă în cel care o contemplă/ lecturează cenzurată apoi de interese şi criterii de valorizare moştenite şi/sau asumate din contextul social (restrâns şi extins) în care se manifestă familial, comunitar şi profesional.

Inevitabil, astfel, orice artă şi orice filosofie se situează pentru unii pe planul valorii, pentru alții pe cel al kitsch-ului şi pentru marea majoritate a oamenilor între valoare şi kitsch – adică nici ceva care „să te entuziasmeze la nebunie”, dar nici ceva care „să te lase total indiferent” – un ceva care se mişcă indistinct în spațiul nebulos al vieții plasate arhetipal în cadrul relativist al existenței (cel puțin din perspectiva exprimării aprecierilor sale valorice vizavi de realitățile cu care intră în contact).

(*„Sfera de proveniență a unor elemente apărute în conştiința noastră nu garantează valoarea lor.”*[132])

127 Lucian Blaga, *Gândire magică şi religie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 244.
128 Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997, p. 26.
129 *Ibidem*, p. 29.
130 Vezi în acest sens şi cap. 13. „În existență nu există decât repere relative ...” – Radu Lucian Alexandru, *Noua ordine religioasă*, Editura G LINE, Cluj Napoca, 2009, pp. 4.52 – 4.57.
131 Teodor Vidam, *Originalitatea gândirii blagiene în peisajul filosofic contemporan*, Editura Detectiv, Bucureşti, 2009, p. 136.
132 Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997, p. 118.

Aprecierea majorității („masei” sau „elitei”) pentru o „valoare” oarecare nu este o garanție a obiectivității acelei valori – faptul că unele „valori” sunt promovate (din diferite interese) mai mult decât altele duce însă, mai întotdeauna, dacă nu la transformarea lor în kitsch-uri, atunci cel puțin la recepția lor kitsch-istică (de către „marele public” sau de către „critica de specialitate”) – lucru nu odată întâmplat în istoria filosofiei. Când critica ajunge în acest stadiu ea se eliberează singură de discernământ critic pentru a lălăi în cor imnuri de laudă „sfinților filosofi canonizați academic” şi astfel devine, dacă nu penibilă, atunci, cel puțin, relativ inutilă.

((...) *„în Blaga e un compositum din Kant, Cassirer, Jung şi Spengler.*[133]*”*)

Apoi, pe de altă parte, „uzura morală” își face simțită prezența, pentru că ceea ce a fost nou la un moment dat, după ceva timp, devine o banalitate a vieții din prezent sau pentru că ceea ce inițial se credea a fi original se dovedeşte mai mereu (la o mai atentă cercetare) că nu este decât o „imitație” şi o „plagiere” a unor tendințe anterior manifestate sau existente dintotdeauna în complexul psihologic uman şi în manifestările sale culturale şi civilizaționale.

Aflat între „adevărul” miturilor şi adevărul ştiinței, adevărul filosofic este, de cele mai multe ori, mai aproape de kitsch („elitistic”) decât de valoare (universală). Plasat între binele fictiv al poveştilor (cosmologice, metafizice, ontologice) religios-dogmatice şi binele concret şi imediat al tehnicii, binele filosofic e mai mult o iluzie decât o realitate şi, prin urmare, pe această scară a binelui el este, de cele mai multe ori, mai mult kitsch decât valoare.

Aşezat între frumosul mişcător al artelor copilăriei (cu toate jocurile ei inocent imaginare) şi frumosul convingător al tehnicii şi ştiinței (aşezat în formele şi funcțiile utilitare ale obiectelor produse de acestea) frumosul filosofiei este, de cele mai multe ori, mai mult un kitsch „estetic” decât o valoare vie.

(*„Dacă omul are însă şi altă menire decât aceea de satelit al propriei sale umbre, dacă omul are o menire care să-i justifice cu adevărat existența, e aceea a „creației”.”*[134])

Dacă e însă ceva valoros în filosofie, acesta nu e kitsch-ul manifestat la tot pasul în multe din formele ei de exprimare (de exemplu, de foarte multe ori, în limbajele ei „jargonice” în aparență „elevate”, dar în realitate uşor de redus la platitudini, truisme şi non-sensuri) şi în profunzimea de suprafață în care se complace, de cele mai multe ori, – ci în capacitatea ei de a naşte mereu din haosul său specific noi arte şi ştiințe (de exemplu, politologie, sociologie, economie, psihologie etc.).

Valoarea ei este astfel (în cazuri specifice bine delimitate) mai mult o valoare de concepție, de impregnare incipientă a unor noi direcții de dezvoltare şi expansiune a ştiinței şi culturii.

Haosul general al filosofiei manifestat inevitabil ca kitsch, ca amalgam diform de pretențiozități ridicole şi banalități elitist-infantiliste, are, prin urmare, ceva din valoarea „haosului originar” manifestat continuu în prezent – acel haos care creat şi întreținut în mod „natural” de filosofie duce inevitabil şi la concepția (relativ accidentală) a unor noi cosmosuri de manifestare umană.

(*„Nu există viață axiologică fără acțiuni de preferință. Nuanțele preferinței devin însă extrem de delicate şi greu de justificat pe măsură ce obiectele ei se particularizează.”*[135])

Considerând filosofia ca o artă a gândirii şi observând tot materialul de studiu pe care ni-l oferă istoria manifestărilor ei i se vădeşte de la distanță, de foarte multe ori, „prostul gust”, „nivelul scăzut”, „proasta calitate”, „platitudinea”, „lipsa de originalitate” toate valorificate comercial de tot felul de grupuri de interese (religioase, academice, economice, politice etc.).

133 Gabriel Liiceanu, *Declarație de iubire*, Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 73.
134 Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 16.
135 Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997, p. 103.

Astfel „curentele de gândire la modă” expiră mereu la un moment dat şi sunt aruncate la coşul de gunoi al gândirii umane, fiind privite de urmaşi, în cel mai bun caz, doar ca nişte curiozităţi antice specifice unor vremuri de rătăcire mentală.

Fie că vorbim de forme ale platonismului, aristotelismului, neoplatonismului, patristicii creştine, filosofiei medievale, filosofiei renaşterii, filosofiei moderne sau contemporane la o analiză atentă a lor prin prisma criteriilor specifice clarităţii, coerenţei, consistenţei, veracităţii ştiinţifice, utilităţii practice, viziunii de ansamblu, frumuseţii artistice, obiectivităţii, idealismului umanist – multe din acestea se dovedesc a fi doar nişte kitsch-uri culturale, nişte creaţii umane mai apropiate de kitsch decât de valoare.

Acelaşi rezultat îl obţinem şi dacă le judecăm doar prin preajma standardelor de valoare „filosofică” propuse de diferiţi filosofi în decursul istoriei – aproape fiecare din ei arătând, uneori destul de limpede, „lipsa de valoare” a construcţiilor filosofice ale celorlalţi, greşelile lor evidente, „aberaţiile” pe care le susţin, doar pentru a le înlocui (nu de puţine ori) cu propriile lor greşeli şi „aberaţii” (din păcate, aici găsim un grad de inconsistenţă greu de egalat de către alte ramuri ale manifestărilor cultural – umane).

Bibliografie:

Blaga, Lucian, 1990, *Zări şi etape*, Editura Minerva, Bucureşti.

Blaga, Lucian, 1993, *Cunoaşterea luciferică*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Blaga, Lucian, 1993, *Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Blaga, Lucian, 1994, *Orizont şi stil*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Blaga, Lucian, 1994, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia.

Blaga, Lucian, 1996, *Artă şi valoare*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Blaga, Lucian, 1996, *Gândire magică şi religie*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Blaga, Lucian, 1997, *Trilogia cosmologică - Diferenţialele divine, Aspecte antropologice, Fiinţa istorică*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Blaga, Lucian, 2003, *Despre conştiinţa filozofică*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Croce, Benedetto, 1998, *Elemente de estetică*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş.

Drimba, Ovidiu, 1995, *Filosofia lui Blaga*, Editura Excelsior – Multi Press, Bucureşti.

Ianoşi, Ion, 1996, *O istorie a filosofiei româneşti*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca.

Nistor, Eugeniu, 1999, *Teoria blagiană despre matricea stilistică*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş.

Pop, Traian, 2001, *Introducere în filosofia lui Lucian Blaga*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Noua ordine religioasă*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.

Surdu, Alexandru, 2003, *Vocaţii filosofice româneşti*, Editura Ardealul, Târgu Mureş.

Tudosescu, Ion, 1999, *Lucian Blaga concepţia ontologică*, Editura Fundaţiei „România de Mâine”, Bucureşti.

Vianu, Tudor, 1997, *Introducere în teoria valorilor*, Editura Albatros, Bucureşti.

Vianu, Tudor, 2001, *Studii de filosofie şi estetică. Dualismul artei*, Editura 100+1 Gramar, Bucureşti.

Vidam, Teodor, 2009, *Originalitatea gândirii blagiene în peisajul filosofic contemporan*, Editura Detectiv, Bucureşti.

Filosofia (lui Bergson) şi „energia spirituală"

(*[…] „situația e de aşa natură că nu pot să existe nici un fel de enunțuri metafizice cu sens. Aceasta decurge din însăşi sarcina pe care şi-o pune metafizica: să descopere şi să descrie o cunoaştere inaccesibilă ştiinței empirice."*[136])

În cartea *„Energia spirituală"* Henri Bergson îşi începe expunerea prin apropierea conştiinței de memorie şi de imaginație, tinzând astfel să diminueze importanța prezentului în constituirea conştiinței: […] *„conştiința înseamnă în primul rând memorie."*[137] *„Orice conştiință este însă şi o anticipare a viitorului."*[138] *„A reține ceea ce deja nu mai e, a anticipa cu privire la ceea ce nu este încă, iată în ce constă, prin urmare, cea dintâi funcție a conştiinței. Pentru ea n-ar exista deci prezent dacă prezentul s-ar reduce la clipa matematică. Această clipă nu e decât limita, pur teoretică, care desparte trecutul de viitor; ea poate fi la rigoare, concepută, dar niciodată percepută; când ni se pare că o surprindem, se află deja departe."*[139]

Conştiința este legată de memorie, dar ea este legată la fel de intim şi de percepție, şi de gândire, şi de voință, şi de emoție, şi de intuiție, şi de imaginație etc. *(„Nimic omenesc nu există în izolare, ci totul în om constă în conexiune, totul e articulat cu restul."*[140]*)* – fiind astfel clar delimitată de memorie. Apoi cineva care ar avea doar conştiința prezentului şi ar fi conştient doar de prezent – ar avea o conştiință – anume cea a prezentului. În plus, percepția memoriei şi proiecția viitorului se fac „în prezent" de către conştiință. Prezentul nu e o „limită teoretică" care desparte trecutul de viitor cum cred unii (el fiind singurul care există, a existat şi va exista „practic"), ci chiar dimpotrivă: trecutul şi viitorul sunt „limite teoretice" inventate de conştiință pentru orientarea ei direcțională în timpul mereu prezent. Accesarea memoriei se face în prezent, imaginarea viitorului se face tot în prezent – prin urmare, prezentul este cel pe care conştiința nu-l părăseşte nici măcar o clipă.

Apoi, „clipa" o percepi exact în momentul când o percepi (nici o „clipă" mai devreme şi nici o „clipă" mai târziu) – anume, „exact atunci când o surprinzi" (sau doar „ți se pare că o surprinzi") – conştiința care nu o percepe acolo nu o mai percepe niciodată – nici în „trecut" şi nici în „viitor" (pentru fiecare „clipă" există o singură „clipă" în care ea poate fi percepută conştient – anume în „clipa" când ea e percepută – dacă ea nu e percepută exact în acel moment de „clipă" când ea este, ea este pierdută „pentru veşnicie" de către conştiință.

Bergson este sigur că nu se poate dovedi nici prin rațiune, nici prin experiență că el ar fi o ființă conştientă: *„Vă desfid că ați putea să dovediți, prin experiență sau prin raționament, că eu, care vă vorbesc în acest moment, sunt o ființă conştientă. Aş putea foarte bine să fiu un automat ingenios construit de natură care se duce, vine, vorbeşte; chiar şi cuvintele cu ajutorul cărora eu mă declar conştient ar putea fi rostite în mod inconştient."*[141]

Dacă el zice „că nu se poate dovedi că el e conştient", probabil aşa o fi (el ştie mai bine, mai ales că rătăceşte, oarecum prea uşor, conştiința prin „memorie" şi „imaginație"), dar, pe

136 Rudolf Carnap, *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în *** *Filosofie contemporană*, Editura Garamond, Bucureşti, 2000, p. 209.
137 Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 9.
138 *Ibidem*, p. 10.
139 *Ibidem*.
140 Jose Ortega Y Gasset, *Idei şi credințe*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1999, p. 67.
141 Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 10.

de altă parte, poate nu o fi chiar cum zice el – până la urmă, un „automat natural/ artificial” „care se duce, vine, vorbeşte” şi nu se „duce” în pereți şi prin gropi şi nu „vine” total aleator, şi nici nu vorbeşte total neinteligibil este după toate evidențele un „automat/ mecanism conştient” (are o percepție specifică, o memorie asociată, o „imaginație”, un discernământ oarecare, face alegeri etc.). Şi apoi „unde scrie” că conştiința nu poate fi un „automatism”/ „mecanism” specific al ființei dotate cu conştiință?

De fapt, datele ştiinței concură până acum în această direcție – oamenii, animalele sunt „automate conştiente” („obținute” prin evoluție biologică), sunt mecanisme biologico-fizico-chimice de o mare complexitate (pornite însă inițial de la structuri foarte simple) capabile de acțiune „conştientă” – Bergson de altfel şi recunoaşte acest lucru: *„La rigoare, deci, tot ce e viu ar putea fi conştient: în principiu, conştiința este coextensivă vieții.”*[142] *[...] “starea de conştiință e sinonimă cu alegerea.”*[143]

Şi atunci iată soluția „dilemei” lui Bergson rezolvată cu vorbele lui (între care el se pare că nu a fost suficient de „conştient” să facă legătura) – ceva care vedem, constatăm (din acțiunile pe care le face) că are atribute asociate conştiinței (pentru că fără ele nu ar putea să facă o acțiune „conştientă”), cum ar fi „alegerea”, „memoria”, „imaginația”, percepția a ceea ce se află în „fața sa” etc., este o „ființă conştientă” (indiferent de presupusa ei natură mecanică/ automată, respectiv „naturală/ artificială”) – şi iată că i se putea dovedi lui Bergson şi prin „experiență” şi prin „raționament” că el este o „ființă conştientă” – poate nu atât de conştientă însă pe cât ar trebui teoretic să fie un filosof care mai şi reflectează la ce vorbeşte, nu doar „vorbeşte ca să nu tacă”:

„În mod vizibil, o forță lucrează sub ochii noştri, căutând să se elibereze de obstacole şi totodată, să se depăşească pe sine, să dea, mai întâi, tot ce are şi, apoi, mai mult decât are: căci cum altfel poate fi definit spiritul? Şi prin ce anume s-ar deosebi forța spirituală, dacă aşa ceva există, de celelalte forțe, dacă nu tocmai prin facultatea de a extrage din ea însăşi mai mult decât conține?”[144] *[...] „spiritul fiind tocmai forța care poate extrage din ea însăşi mai mult decât conține, care poate înapoia mai mult decât a primit şi care poate da mai mult decât are.”*[145]

Într-adevăr s-ar deosebi cu ceva consistent „forța cu pricina”, dacă ar exista – ar fi ca un „corn al abundenței” din care tot scoți şi nu se mai termină sau ca un „sac fără fund” al lui Moş Crăciun, sau precum un pahar cu apă din care se poate extrage mai multă apă decât conține (evident vorbim de un „pahar spiritual” nu de un pahar oarecare)!

(„4.003 Cele mai multe propoziții şi întrebări care au fost enunțate despre chestiuni de ordin filozofic nu sunt false, ci sunt nonsensuri. De aceea, nu putem să răspundem deloc unor întrebări de acest tip, ci doar să constatăm că ele sunt nonsensuri.”[146]*)*

Apoi „spiritul” ar putea fi definit în o mie şi una de feluri – fiind folosit, de cele mai multe ori, doar ca o „metaforă” el poate spune orice – prin aceasta însă se vede că el, de fapt, nu spune (mai) nimic... În plus *[...] „o metodă care poate explica tot ce s-ar putea întâmpla, nu explică de fapt nimic.”*[147] – cum este, de exemplu, „metoda spirituală” care scoate „spiritul” la înaintare de fiecare dată când dă de o „problemă” – şi consideră că prin această „metodă” rezolvă problema cu pricina.... când în fapt, după unii, astfel doar se figurează nişte intuiții

142 *Ibidem*, p. 11.
143 *Ibidem*, p. 13.
144 Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 19.
145 *Ibidem*, p. 26.
146 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico – Philosophicus*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 96.
147 Karl R. Popper, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti, 1996, p. 111.

vagi a unor „sentimente": *„(Pseudo)-propozițiile metafizicii nu servesc la descrierea comportamentelor nici a celor existente (atunci ar fi propoziții adevărate), nici a celor inexistente (atunci ar fi false); ele servesc doar la exprimarea sentimentelor vieții."*[148] *„Pentru considerațiile noastre de aci este esențial numai faptul că arta este un mijloc de expresie adecvat pentru sentimentul vieții, iar metafizica – unul inadecvat."*[149] *„Metafizicianul crede că se mişcă în domeniul adevărului şi falsului. În realitate, însă, el nu a exprimat nimic, ci numai, ca şi un artist, a figurat ceva."*[150]

De altfel, Bergson însuşi pare a atribui apariția „spiritului"/ „spiritelor" unei „facultăți fabulatorii" a omului: *[...] „această facultate fabulatorie îşi impune invențiile cu o forță excepțională atunci când se exercită în sfera religiosului. Fără îndoială, acolo se simte cel mai acasă: căci este făcută pentru a crea zei şi spirite."*[151]

Bergson încearcă să arate apoi că activitatea mentală (uneori numită în mod nejustificat „suflet" şi/ sau „spirit") este mai mult decât activitatea cerebrală[152]. Ceea ce nu înțelege el prea bine sunt conceptele de „informație" şi de „energie" (în sens de energie electrică, respectiv bioelectrică) şi legătura lor intimă cu „materia". El pare a vedea energia doar ca o „explozie" (precum e explozia prafului de puşcă care propulsează glontele sau explozia unui butoi de pulbere[153]), fără a dovedi că are o înțelegere suficientă a „energiei bioelectrice" folosite de creier, în care el vede doar o mişcare mecanică „a atomilor şi moleculelor" (mişcare care apropo – este nu doar în creier, ci în toate celelalte părți ale corpului).

„... creierul nu determină gândirea; prin urmare, gândirea, în cea mai mare parte a ei cel puțin, este independentă față de creier."[154] *„Însă creierul, tocmai pentru că extrage din viața spiritului tot ce se poate exprima prin mişcări şi tot ce poate fi materializat tocmai deoarece constituie, astfel, punctul de inserție al spiritului în materie, asigură clipă de clipă adaptarea spiritului la circumstanțe, menține neîncetat spiritul în contact cu realitățile."*[155]

Dacă gândirea ar fi independentă de creier „în cea mai mare parte a ei", ar însemna că ea s-ar putea descurca bine mersi şi fără el – ceea ce nu s-a arătat vreodată – anume, de exemplu, un om lipsit de creier (la propriu, nu metaforic) care să gândească! Şi apoi la ce îi mai trebuie „spiritului" contact cu „realitățile prin intermediul creierului"? Ce îi lipseşte? Îi lipseşte gândirea? Nu zice Bergson (şi alți „spiritualişti" ca el) că el este gândirea... Atunci îi lipseşte percepția? Memoria? Imaginația? Conştiința?... Nu! – zic „spiritiştii" (uneori rebotezați în „spiritualişti" sau „dualişti"). Atunci ce-i lipseşte de vine „să bântuie" prin „materie" şi prin „creier"?

„Ca şi Descartes, Bergson concepe realitatea în chip dualist: spirit şi materie."[156] *„Caracterul deficitar şi peiorativ care se dă materiei de către Bergson nu prea cadrează cu absoluta ei necesitate la geneza cosmică."*[157]

„Dualistul" Bergson nu se poate însă împăca cu ideea că activitățile (material-energetic-informaționale) din creier (de fapt, din sistemul nervos) împreună cu activitățile (fizico-

148 Rudolf Carnap, *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în *** *Filosofie contemporană*, Editura Garamond, Bucureşti, 2000, p. 212.

149 *Ibidem*, p. 213.

150 *Ibidem*.

151 Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, Editura Institutul European, Iaşi, 1992, p. 185.

152 Conform Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 33.

153 Conform *ibidem*, p. 29.

154 Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 34.

155 *Ibidem*, p. 36.

156 Ion Petrovici, *Filosofi contemporani*, Editura Garamond, Bucureşti, 1997, p. 209.

157 *Ibidem*, p. 224.

chimice) din alte sisteme biologice (respiratoriu, digestiv, circulator, muscular etc.) specifice omului sunt capabile, prin „conlucrare”, de a produce „gândirea”, „percepția”, „memoria”, „imaginația” etc. şi astfel se grăbeşte să postuleze „din burtă” (fără nici o dovadă serioasă) existența în „afara activității cerebrale” a „fantomei spiritului”.

([...] „fiindcă anumite societăți sau anumiți oameni se mişcă veşnic într-un acelaşi cerc de tradiții, dezvăluirea adevărului le este blocată.”[158])

Chiar acceptând această ipoteză (inventată undeva prin „epoca de piatră” şi preluată tradițional de tot felul de „spirite” impermeabile la „spiritul ştiințific”) trebuie totuşi să ne întrebăm de ce ar putea face o „fantomă” („spiritul”) ceea ce „creierul” nu ar putea chipurile face? Şi apoi „creierul” „fantomei” cu pricina este mai performant? Dacă da, vorbim atunci de un „spirit” în „spirit” şi tot aşa la infinit? Şi chiar admițând prin absurd şi fără nici o dovadă că „activitatea mentală” („spiritul”/ „sufletul”/ „conştiința”) este independentă de cea cerebrală facem oare vreun progres în cunoaşterea mecanismelor după care funcționează una sau alta – înțelegem mecanismele reale (nu mitologico-magice) după care ele funcționează? La ce ajută „ipoteza spiritului” în dezvoltarea cunoaşterii ştiințifice pe care o avem despre lume şi viață? La ce a ajutat ea în decursul istoriei ei milenare în afară de cenzurarea şi împiedicarea cunoaşterii serioase a lumii şi omului?

Care este ştiința din „acțiunea mentală” alta decât ştiința reieşită până acum din studierea „acțiunii cerebrale” (bineînțeles nu la nivelul hilar invocat de Bergson – acela al „atomilor şi moleculelor din creier” – ci la nivelul fizico-chimic-energetico-informațional corespunzător pentru neuroni, sinapse, țesuturi nervoase etc.; respectiv la nivel introspectiv/ psihologic, statistic – sociologic ş.a.m.d.)?

([...] „există anumite lucruri ridicole care trebuie spuse şi de aceea există filosoful.”[159])

Bergson nu face decât să reia în „formă modernă” tot felul de aberații antice – pe principiul: „dacă nu ne pricepem la ştiință, atunci la ceea ce nu pricepem îi zicem simplu „spirit/ suflet” şi gata: am rezolvat problema!” – neobservând că astfel doar a redenumit problema, nu a rezolvat-o! Necunoscutul rămâne în continuare necunoscut:

„Dar dacă amintirea n-a fost înmagazinată în creier, atunci unde se păstrează ea? Nu cred însă că întrebarea „unde” mai are, la drept vorbind, vreun sens în clipa când nu mai avem de-a face cu un corp.”[160] „Voi accepta totuşi, dacă țineți cu tot dinadinsul, dar numai într-un înțeles metaforic, ideea unui loc în care amintirile să fie ținute şi voi spune atunci, pur şi simplu, că acest loc este spiritul. Nu emit o ipoteză şi nu mă refer la cine ştie ce entitate misterioasă, mă limitez la observație, că nu există ceva mai nemijlocit dat, mai cu evidență real decât conştiința, iar spiritul omenesc este conştiința însăşi. Or, conştiința semnifică în primul rând memorie.”[161]

Deci să recapitulăm: amintirile sunt ținute „metaforic” în „spirit”, „spiritul” este conştiință şi conştiința este memorie... prin urmare, potrivit lui Bergson, „amintirile” sunt ținute în „memorie”!... (Nu zău? Mare descoperire „spiritistă” nu am ce zice...) Oricum, dacă amintirile sunt în memorie (că doar nu or fi în imaginație...), unde zice atunci Bergson că e ținută memoria? În spirit – adică în conştiință – adică în memorie! Deci memoria se ține singură de coadă şi pluteşte astfel grațios în aerul de basm al „spiritului”!

158 Jean-Paul Sartre, *Adevăr şi existență*, Editura Nemira, Bucureşti, 2006, p. 44.
159 Jose Ortega Y Gasset, *Idei şi credințe*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1999, p. 40.
160 Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 41.
161 Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 41.

Cu tot ajutorul „spiritual” şi „intuiţionist” şi „vital” de care se bucură, adepţilor „teoriilor spiritiste/ spiritualiste” nu le este deci clară distincţia dintre neuroni şi impulsurile nervoase („energia” şi „informaţia”) care circulă prin ei; ei nu înţeleg (sau mai degrabă nu vor să înţeleagă) relaţia de complementaritate/ „conlucrare” care există între „materie”, „energie” şi „informaţie”, respectiv între „hard”, „energie electrică” şi „soft” (în cazul calculatoarelor). Ei se fac că nu văd că „gândirea” este un produs al „creierului” atunci când acesta este stimulat de impulsurile nervoase (când funcţionează „electric”) şi că atunci când nu e stimulat ca atare nu produce nimic – gândirea apare (general vorbind) la confluenţa dintre „materia cerebrală”, „energia nervoasă” (bioelectrică) şi „informaţie” (menţinută pe suport material şi mişcată energetic prin procese fizico-chimico-electrice).

În mod foarte simplist, însă, Bergson, presupune că în creier există doar un dans al „atomilor cerebrali” (orice ar mai fi şi aceştia – par a fi o specie de „atomi” necunoscuţi încă de fizica clasică şi cunoscuţi doar de Bergson) şi nimic altceva: *„Într-un dans al atomilor cerebrali nu există prin urmare nimic în plus faţă de dansul acestor atomi. Din moment ce asta e tot ce am presupus că există în creier, asta e tot ce se află acolo şi tot ce putem afla.”*[162]

Cum vine asta? întrebăm noi – adică în „viziunea atomică” a lui Bergson în creier există doar „atomi cerebrali” care „dansează”!??? ... Dar să continuăm:

[...] „aceste două imagini, lumea exterioară şi mişcarea intracerebrală s-a presupus că sunt de aceeaşi natură şi că cea de-a doua imagine este, în mod ipotetic, o infimă parte din câmpul reprezentării... Însă o atare afirmaţie devine imediat contradictorie în interiorul unei doctrine ce reduce însăşi mişcarea la o reprezentare, căci echivalează cu a spune că un mic colţ din reprezentare este însăşi reprezentarea în întregul ei.”[163]

Trecem deci de la „accente spiritiste” la sofisme şi jocuri de cuvinte – care pot fi dovedite ca atare prin întrebări de genul: „Lumea exterioară cui?”; „Mişcarea intracerebrală” a cui?” Dacă e a altcuiva decât a observatorului, atunci „mişcarea intracerebrală” a celui observat este o parte din „lumea exterioară” a observatorului – o „infimă” parte din „câmpul reprezentării sale” (adică, altfel spus, *„că cea de-a doua imagine este, în mod ipotetic, o infimă parte din câmpul reprezentării”* şi nu e nici o contradicţie aici – cu sau fără introducerea „mişcării” în calcul).

Şi apoi, vorbim de mişcarea în genere din tot „câmpul reprezentării” sau doar de mişcarea din acea parte a lui specifică „mişcării intracerebrale” a fiinţei observate? Şi cine susţine că „mişcarea”/ „reprezentarea” (toată mişcarea/ reprezentarea) este tot una doar cu o anumită mişcare/ reprezentare „X” existentă printre alte mişcări/ reprezentări („Y” şi „W”, de exemplu), *„că un mic colţ din reprezentare este însăşi reprezentarea în întregul ei”*?

„Mişcarea intracerebrală Y” (specifică „reprezentării” sale Y) a celui care observă „reprezentarea X” (specifică „mişcării intracerebrale” corespondentă subiectului X) nu e tot una cu aceasta din urmă (X e diferit de Y – deşi ambele sunt „reprezentări” şi „mişcări intracerebrale”) şi nici nu e tot una cu toate „mişcările intracerebrale” posibile (Z, W etc.) a fi percepute în „câmpul reprezentării” – şi deci *„cea de-a doua imagine”* („imaginea mişcării intracerebrale”... a lui Y) este *„o infimă parte din câmpul reprezentării”* (... lui X) – şi nu e nici o contradicţie acolo.

Creierul, pretinde Bergson, *[...] „nu trasează reprezentările însăşi; căci nu ar putea, el reprezentare, să deseneze întreaga reprezentare decât dacă ar înceta să mai fie o parte a reprezentării pentru a deveni întregul însuşi.”*[164]

162 *Ibidem*, p. 132.
163 *Ibidem*, p. 133.
164 Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 133.

Aici Bergson evident doar se joacă cu cuvintele „întreg” şi „parte” – încercând să profite de confuzia care poate apărea între a privi o parte oarecare ca un „întreg” şi „Întregul” privit ca tot ceea ce există (toate părţile existente adunate laolaltă). Reformulate „argumentele” lui sună cam aşa: „X (creier/ spirit/ conştiinţă/ „percepător”/ „văzător”) nu poate să perceapă/ conştientizeze/ „reprezenteze”/ vadă, fiindcă... nu ar putea el „cel perceput/ conştientizat/ văzut/ reprezentat”, „să perceapă tot ce poate fi perceput” (*„decât dacă ar înceta să mai fie o parte”* a percepţiei/ reprezentării *„pentru a deveni întregul însuşi.”*).

Astfel, mai întâi, este clar că cel care percepe (oricine ar fi el) percepe (/ că cel care „îşi trasează reprezentările” îşi „reprezentează”/ reprezintă ceva) – chiar dacă nu percepe/ reprezintă „întreaga reprezentare”, ci o percepe doar parţial (faptul că cineva nu percepe/ „reprezentează” tot ce există nu e nici o evidenţă (ba chiar dimpotrivă...) şi nu e nici un argument pentru faptul că el nu ar putea percepe/ „reprezenta” nimic – şi astfel că altcineva ar trebui să facă această activitate în locul lui (vreun „spirit” din basme „metafizice”).

Apoi, cu alte cuvinte, Bergson practic pretinde, prin „logica” din „argumentul” său, că de fapt doar „întregul percepe/ îşi reprezintă” şi partea (oricât de întreagă funcţional ar fi ea) nu e capabilă de aşa ceva (că cineva nu poate fi capabil de reprezentare („să traseze reprezentările” sale) decât dacă ar fi capabil să cuprindă în el toată reprezentarea posibilă (creierul *[...] „nu trasează reprezentările însăşi; căci nu ar putea, el reprezentare, să deseneze întreaga reprezentare decât dacă ar înceta să mai fie o parte a reprezentării pentru a deveni întregul însuşi.”*). Bergson pretinde ceva de genul următor – „X nu poate mânca, deoarece ca să mănânce ar trebui să mănânce toată mâncarea care există, dar cum nu o face înseamnă... că nu mănâncă..., fiindcă... X nu poate mânca tot ce există!???” (când e evident însă că X mănâncă/ percepe/ „reprezentează”... „parţial” – nu integral!). Spre „surprinderea” lui Bergson „creierul” nu „desenează” deci „întreaga reprezentare” (tot ce există sau ar putea să existe), ci doar „întreaga lui reprezentare” (adică o anume reprezentare specifică lui în particular – şi creierul e un „întreg”, dar nu e el „Întregul”!).

Dacă ar fi să continuăm jocul de cuvinte al lui Bergson, am putea constata că în urma „demonstraţiei” sale ar mai rezulta că ceva care este „reprezentare” nu poate genera (alte) „reprezentări” – şi deci că „reprezentarea” este „impotentă”... – „logic” astfel ar urma că doar ceva „care nu este reprezentare” ar putea „să deseneze întreaga reprezentare”... şi, astfel, că cel care este „sursa reprezentării” nu se poate reprezenta pe sine, cu alte cuvinte, că nu ar putea fi „conştiinţă de sine” (o reprezentare a sinelui de către sine) pe „motivul bergsonian” că ea (conştiinţa de sine) fiind o conştiinţă oarecare (o parte din conştiinţă) nu poate „desena” întreaga conştiinţă... Dar ghici ce, stimaţi „spiritişti”/ „spiritualişti”: ea nici nu trebuie să fie „întreaga conştiinţă” şi nici nu vrea aşa ceva – ea vrea doar să „deseneze” conştiinţa de sine (reprezentarea de sine a „creierului” – mai corect ar fi a omului – deoarece creierul nu funcţionează în vid, separat de sistemul biologic uman care îi susţine existenţa) şi nu „întreaga conştiinţă” a tot ce există (în afara „creierului”/ sinelui/ individului X).

Şi din nou: „creierul” invocat de Bergson pentru cine este „reprezentare”? Pentru un observator exterior lui? Pentru el însuşi? Dacă e „reprezentare” pentru un altul (decât el, pentru un observator exterior lui), atunci el îşi poate „desena” „întreaga” sa reprezentare (toată pe care el o „produce”/ „recepţionează” pentru sine) şi în acelaşi timp să fie şi o „reprezentare” oarecare pentru observatorul exterior lui. Dacă este pentru el însuşi o „reprezentare”, este la fel – e precum un pictor care pictează într-un tablou „tot ce vede” în faţa lui şi în plus este capabil şi să-şi facă „autoportretul” (după cum se vede în „oglindă”/ „fotografie”).

„Creierul” nu este pentru sine doar una din reprezentările sale (la fel cum pictorul cu pricina nu este unul din autoportretele sale), ci este (privit din perspectiva „reprezentării”)

suma tuturor „reprezentărilor" pe care el le generează/ percepe (inclusiv a propriei „reprezentări" – parțiale, pentru că integral nu o poate avea – şi inclusiv a „reprezentării exteriorului" – tot „parțială", pentru că nici un „observator"/ „creier" nu poate reprezenta absolut realitatea („din toate punctele posibile de vedere"), ci doar relativ – din anumite puncte de vedere, mereu schimbătoare). Aşadar, „creierul"/ conştiința nu „desenează" niciodată întreaga reprezentare posibilă, ci doar reprezentări parțiale, accesibile lui/ ei la un moment dat (legate de „exteriorul" şi „interiorul" său).

A reprezenta ceva este a aproxima, a reproduce, a simula – nu este a identifica în mod absolut ceva – şi, prin urmare, „cel care e capabil de reprezentare" (/„percepție") este deopotrivă capabil să se reprezinte/ perceapă pe sine (parțial/ relativ), cât şi să aibă o reprezentare/ percepție a ceea ce-l înconjoară – fără să fie vreo „contradicție" aici, indiferent cine ar fi „omul care e capabil de reprezentare" (/„percepție") .

Prin sofismele sale Bergson ajunge să vadă în „idealist" pe „cineva care îşi vede în exteriorul său (în obiectele exterioare) propriul creier": *„Pentru idealism, obiectele exterioare sunt imagini, iar creierul e una dintre ele."*[165] El sare precum un țânțar din poziția de observator de sine („creier" care „se observă" pe sine) la observarea unui altuia (la observarea unui alt „creier"/ sine) şi apoi crează tot felul de sofisme pe baza acestei confuzii făcute probabil intenționat între cele două instanțe ale „observării".

Pentru a combate „teza paralelismului" Bergson mai confundă (când îi convine) şi observarea de sine a „creierului X" cu posibila observare a lui din exterior de către o „forță supranaturală" care i-ar vedea „creierului X" „dansul atomilor lui cerebrali": *„Pentru a fixa mai bine ideile, vom formula teza astfel: „Definindu-se o stare cerebrală, o stare psihologică determinată decurge din ea." Sau: „O inteligență supraumană care ar asista la dansul atomilor din care se compune creierul uman şi care deține cheia psihofiziologiei ar putea să citească, într-un creier aflat în activitate, tot ce se petrece în conştiința corespondentă." Sau în fine: „Conştiința nu ne spune nimic mai mult decât ce se petrece în creier; ea doar le exprimă în altă limbă"."*[166]

Pentru a combate „teza paralelismului" între „cerebral" şi „psihologic" el nu se sfieşte să o falsifice după cum are chef („uită" la distanță de 3 pagini de unde a plecat şi ce vrea să demonstreze..!??) spre a arăta că nu e viabilă: *„Teza paralelismului va consta în a susține că, odată aflați în posesia stării cerebrale, noi putem să suprimăm printr-o mişcare de baghetă magică toate obiectele percepute, fără a schimba nimic din ceea ce se petrece în conştiință, căci tocmai această stare cerebrală cauzată de obiecte, nu obiectul însuşi determină percepția conştientă."*[167]

Doar cineva „total aerian" ca Bergson ar putea susține că „teza paralelismului" definită la pag. 129 (prima redată mai sus) constă în cele redefinite la pag. 132 (definiția ultimă de mai sus). Dacă starea cerebrală este tot una cu conştiința (potrivit teoriei paralelismului varianta pag. 129), atunci odată suprimate obiectele conştiinței automat se schimbă şi starea cerebrală (pentru că nu le mai percepe) şi deci şi conştiința aferentă acestei percepții!

(„Realitatea nu este existența peretelui singur şi prin sine – aşa cum voia realismul – dar nici cea a peretelui în mine ca gândire a mea, existența mea singură şi prin mine. Realitatea este coexistența mea cu lucrul."[168]*)*

Bergson practică însă după cum se vede strategia înşelării, specifică falsificării teoriei adversarului şi apoi arătării în teoria astfel falsificată a unei absurdități. El caută doar ceea ce ştie că vrea să găsească (anume „spiritul" lui magic, nu adevărul): *[...] „dacă nu suntem*

165 Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 134.
166 *Ibidem*, p. 129.
167 *Ibidem*, p. 132.
168 Jose Ortega Y Gasset, *Câteva lecții de metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 132.

critici la adresa teoriilor vom găsi întotdeauna ceea ce dorim: dacă vom căuta confirmări, le vom găsi”[169]

Şi nu se sfieşte să o facă de două ori (în decurs de 7 pagini): *„Teza paralelismului, care constă în a detaşa stările cerebrale şi în a presupune că ele ar putea crea, prilejui sau măcar exprima singure, reprezentarea obiectelor nu poate fi nici de data aceasta enunțată fără a se autodistruge.”*[170]

„Demonstrațiile” lui Bergson, se bazează, de multe ori, doar pe „iuțeală de vorbă şi nebăgare de seamă” combinate cu precizări cât mai neclare cu putință ale tezelor pe care le susține şi a celor pe care le combate. E limpede astfel că cei ca el „nu înțeleg” ce zice maxima următoare: *„Ceea ce se poate în genere spune se poate spune clar, iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă.”*[171]

Bibliografie:

*** *Filosofie contemporană*, 2000, Editura Garamond, Bucureşti.

Bergson, Henri, 1992, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, Editura Institutul European, Iaşi.

Bergson, Henri, 2002, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti.

Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Câteva lecții de metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Idei şi credințe*, Editura Ştiințifică, Bucureşti.

Petrovici, Ion, 1997, *Filosofi contemporani*, Editura Garamond, Bucureşti.

Popper, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti.

Sartre, Jean-Paul, 2006, *Adevăr şi existență*, Editura Nemira, Bucureşti.

Wittgenstein, Ludwig, 1991, *Tractatus Logico – Philosophicus*, Editura Humanitas, Bucureşti.

169 Karl R. Popper, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti, 1996, p. 96.

170 Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 136.

171 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico – Philosophicus*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 77.

„Filosofia” (lui René Le Senne) şi „X-urile absolute”

Aspecte generale ale moralei în viziunea lui René Le Senne

René Le Senne (8 iulie 1882 – 1 oct. 1954) se înscrie prin preocupările sale intelectuale în rândul celor care au susținut curentul filosofiei spiritualiste. Sub puternica influență a lui Octave Hamelin, care i-a fost profesor la Şcoala Normală Superioară din Paris, el îşi numeşte poziția sa filosofică ca fiind „ideo-existențialistă” (în cadrul existenței rolul primordial pentru el îl are gândirea, ideile), respectiv ca fiind o „filosofie a spiritului” (subliniind astfel importanța afirmării unei dependențe, a unei legături care s-ar stabili, în opinia sa, între „spiritele” particulare şi un „Spirit Infinit” din care ele emană). El se situează astfel în tradiția spiritualistă franceză de origine carteziană şi creştină[172]:

„Prin aceste teme şi principii această operă îşi propune să servească tradiției spiritualismului francez al sec. XIX, remarcabil deopotrivă prin continuitatea şi noblețea pe care o inspiră, cât şi prin diversitatea celor mai importanți susținători ai ei: Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Lagneau, Hemelin şi Bergson[173]*.”*

Ființele umane şi Ființa Divină

Le Senne îşi propune să realizeze „*descrierea filosofică a spiritului*[174]” şi susține că „*nimic din ceea ce noi înțelegem prin materie nu poate fi cunoscut, nici nu poate exista fără spirit*[175]”, deoarece pentru el „*totul este spiritual*[176]”.

Filosofia are deci, pentru el, ca şi scop „*descrierea ... conținutului spiritului şi a operațiilor sale*[177]” şi, prin urmare, cum poate vedea oricine îi studiază opera, indiferent de problema filosofică abordată de Le Senne, mai devreme sau mai târziu, soluția rezolvării ei lesenniene este „spiritul”.

Dar ce o fi mai exact această soluție minune, acest „panaceu universal” care vindecă orice rană filosofică? Le Senne ne dă mai multe definiții şi descrieri ale spiritului, dar, din păcate pentru coerența filosofiei sale, cam toate sunt formulări stric poetice care mai mult ne bagă în ceață decât ne lămuresc în privința acestui „spiriduş” al filosofiei spiritului.

De exemplu: „*Spun deci despre spirit, în măsura în care eu îl sesizez în mine, că el este o unitate dinamică de legătură*[178]” sau o „*operațiune eternă în exercițiu*[179]”.

172 Conform şi Valdemar Cado, *L`esprit dans la philosophie de Rene Le Senne*, 1992, în „Laval theologique et philosophique”, vol. 48, nr. 3, p. 343.

173 René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. VII.

174 René Le Senne, *Introduction a la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1939, p. 241 (conform citării făcute de Valdemar Cado în articolul *L`esprit dans la philosophie de Rene Le Senne*, 1992, apărut în „Laval theologique et philosophique”, vol. 48, nr. 3, p. 344).

175 *Ibidem*, p. 244 (conform *ibidem*).

176 *Ibidem*, pp. 240, 244 (conform *ibidem*).

177 *Ibidem*, p. 253 (conform *ibidem*).

178 *Ibidem*, p. 254 (conform *ibidem*, p. 345).

179 *Ibidem*, p. 255 (conform *ibidem*).

Astfel de delimitări conceptuale ale termenului de „spirit" au într-adevăr o oarecare frumusețe poetică, dar ele nu pot să rezolve problemele filosofice pe care le ridică folosirea acestui cuvânt pentru a explica sau fundamenta ceva anume.

Aceasta se datorează probabil faptului că termenul de „spirit" se încăpățânează să rămână fidel etimologiei sale latine – „*spiritus*", anume „suflu" sau „vânt".

Prin urmare, oarecum realizând o muncă sisifică, Le Senne ne furnizează definiții după definiții şi descrieri după descrieri ale acestui cuvânt (pentru că, până la cea mai mică probă contrarie, el continuă să rămână un simplu cuvânt), care mai de care mai „filosofice", dar toate ratând ținta a ceea ce ar trebui să fie de fapt o definiție sau o descriere – o expunere clară, coerentă, exactă, necontradictorie, determinată şi determinantă a subiectului abordat.

Oare nu poate să furnizeze o astfel de abordare sau nu vrea? De ce el şi mulți alți „spiritualişti" lasă mereu „spiritul în aer" (adică în elementul său originar)? Oare pentru că după o atare operațiune de coborâre din sfera lingvistică (sau, în cel mai bun caz, onirică[180]) „a spiritului pe pământ" filosoful care îndrăzneşte o atare profanare este apoi nevoit să se confrunte serios cu toate consecințele absurde sau hilare pe care un astfel de demers spiritual le aduce negreşit cu sine?

Dacă eu aş propune următoarea ghicitoare la 100 de oameni aleşi aleator de pe stradă: X este „o operațiune eternă în exercițiu"... sau X este „o unitate dinamică de legătură" – spune-mi, te rog, ce sau cine este X!? – oare câți din cei 100 vor ghici că X = spiritul (lui René Le Senne)?

„O unitate dinamică de legătură" poate fi deopotrivă lanțul de la bicicletă, vâslele unei bărci sau o pară (ce poate, de exemplu, să realizeze „legătura fenomenologică, prin substanța ei constitutivă, între datul ontologic al pământului şi prezența epicureiană a nevoii mele teleologice de hrănire ființială"), dar poate fi la fel de bine gândirea, imaginația, memoria, percepția, rațiunea, comunicarea... şi, în genere, cam orice alt concept filosofic major.

Şi apoi ce ar putea să fie o „operațiune eternă în exercițiu"? Să fie oare mişcarea electronilor pe orbitele lor, a planetelor în sistemul solar? Să fie oare legea gravitației, naşterea şi moartea generațiilor biologice ale unei specii oarecare de plante sau animale, schimbarea necontenită a tot ce există?... Sau te pomeneşti că o fi încercarea perpetuu destinată eşecului, pe care o face filosofia „super-naturalistă", de a demonstra prin tot felul de sofisme, tautologii sau metafore poetice existența unei „fantome" (spirit, duh) în noi şi în univers. Suntem, în această privință, de aceeaşi părere cu Teodor Vidam:

„*Argumentele supernaturalismului nu rezistă la o cercetare logică atentă*[181]."

Dar revenind la spiritul lui Le Senne, putem observa o dedublare a lui în nişte spirite (cu „s" mic), respectiv un Spirit (cu „s" mare):

[Definim] „*... mai precis spiritul ca o unitate operatoare a unei relații în exercițiu interioară lui însuşi, între el însuşi ca Spirit infinit şi multitudinea de spirite finite*[182]"

„Nu ştiu alții cum sunt", dar eu unul, când citesc de astfel de legături „operatorii" între Spiritul infinit şi micuțele spirite finite, mă gândesc mai degrabă la naivele povestiri spiritiste ale unora ca Allan Kardec (*Cartea spiritelor*) sau ale co-naționalului nostru Scarlat Demetrescu (*Din tainele vieții şi ale universului*) născute din comunicări directe cu spiritele sau cu Spiritul (pe întuneric în jurul unei mese tremurânde „de emoție") şi nu la filosofie.

---

180 A se vedea pentru detalii Radu Lucian Alexandru, *Noua Ordine Religioasă*, Editura G LINE, Cluj Napoca, 2009, cap. „Sufletul nu este altceva decât psitruvisul", pp. 4.33 – 4.43.

181 Teodor Vidam, *Orientări şi mize ale gândirii etice contemporane*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 2009, p. 179, infra.

182 René Le Senne, *Introduction a la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1939, p. 257 (conform citării făcute de Valdemar Cado în articolul *L`esprit dans la philosophie de Rene Le Senne*, 1992, apărut în „Laval theologique et philosophique", vol. 48, nr. 3, p. 346).

Nu ştiu de ce mi se pare că această „filosofie a spiritului” nu este decât un spiritism superficial, care nu are curajul să-şi asume până la capăt consecinţele (logice şi de altă natură) postulării (aş zice aproape gratuite) în existenţă a unor fiinţe de natura unor „spirite” diferite de materie care să nu fie nici energie şi nici informaţie (energia, materia şi informaţia fiind realităţi „palpabile” ştiinţific ale Naturii):

„*... spiritul este materia negată, dar această negaţie este propulsoare, exaltantă, şi cum această propulsare poate fi urmată indefinit, materia este elevată de spirit.*[183]”

Aceste „spirite” sunt lăsate astfel „fără obiectul muncii”, pe de o parte, de paradigma teoriei relativităţii care ne arată că materia este energie şi energia este materie şi, pe de altă parte, de dezvoltarea ştiinţelor informatice care ne arată legătura indisolubilă dintre materie, energie şi informaţie (dintre „hard”, „electricitate” şi „soft”). Aşadar, dacă spiritul nu este materie („este materia negată”), să fie el, de exemplu, mişcare (de exemplu, mişcarea materiei cu viteza luminii)?

Deoarece dacă ar fi „mişcarea materiei cu viteza luminii”, s-ar verifica atât „negarea” materiei prin atare mişcare, cât şi „elevarea” mai sus amintită de Le Senne, chiar conform unei formule: $E = m \times c^2$ – dar totuşi parcă nu văd „viteza luminii” băgată în ecuaţia lesenniană a legăturii dintre „spirit” şi materie.

Spiritele se pare apoi că trag după ele în mod inevitabil o altă mare problemă – aceea a postulării existenţei zeilor (tot aşa, oarecum „din neant”), deoarece, pentru Le Senne, Spiritul mai este şi:

„*...o relaţie între el însuşi ca şi unul şi prin urmare nelimitat şi el însuşi ca şi mai mulţi, pe scurt ca şi uniune dintre Dumnezeu, redus aici aproape la numele său şi conştiinţele finite*[184].”

Jumătate din problemele postulării existenţei unui zeu/ dieu (a Domnului-Zeu) sunt rezolvate prin ignorarea preferinţelor religioase ale acestui zeu (prin „reducerea lui doar la numele său”: el nu pare să fie nici un zeu grec, nici unul hindus, ba aş zice nici chiar unul creştin.

El pare astfel a fi mai mult ceva similar Universului (Le Senne părând a fi mai apropiat de o poziţie panteistă şi/ sau deistă decât de una teistă) prin afirmarea despre el în genere doar a unor atribute precum infinitul şi eternitatea. Din această perspectivă ar părea că relaţia dintre Unu şi Multiplu, dintre Spiritul infinit (Absolut/ Dieu) şi spiritele finite ar părea a fi relaţia dintre univers şi părţile sale conştiente (dintre întreg şi părţile sale), dar nu ştiu zău dacă aceasta vrea să ne spună prin limbajul său poetic Le Senne, că doar dacă asta voia, o putea zice simplu fără să apeleze la metafore şi poezii filosofice.

Idealismul absolut susţinut de Le Senne rămâne astfel mai mult o mistică (dacă nu chiar o mistificare) decât o teologie sau o filosofie, el afirmând că:

„*... nimic nu există decât în şi prin spirit, desăvârşit prin aceea că totul este purtat de un Spirit prim, central şi universal origine a tot ceea ce este sau va fi ... spiritul meu particular este ... o parte din Spiritul absolut*[185].”

Fraza de mai sus poate deci avea sens destul de concret, dacă am înţelege prin „spirit” parte şi prin „Spirit” Univers (întreg), dar are sens şi dacă înţelegem prin „spirit” „explozie”, de exemplu, precum în Big Bang, pentru spiritul cu „s” mare, şi „explozie solară”, de exemplu, pentru cel cu „s” mic).

Am putea înţelege de asemenea prin spirit „atman”, iar prin „Spirit” „Brahma”, dar nu ştiu dacă această paralelă cu filosofia orientală i-ar fi convenit lui Le Senne.

183 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 176, infra.

184 René Le Senne, *Introduction a la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1939, p. 258 (conform citării făcute de Valdemar Cado în articolul *L`esprit dans la philosophie de Rene Le Senne*, 1992, apărut în „Laval theologique et philosophique”, vol. 48, nr. 3, pp. 346 – 347).

185 *Ibidem*, p. 88 (conform *ibidem*, p. 349).

El pare a se fi mulţumit cu plutirea artistică pe suprafaţa problematicilor specifice „spiritului” (în deschidere nedefinită spre multiple posibilităţi de abordare hermeneutică) şi ne permite astfel să ne întrebăm, alături de Valdemar Cado,

„... dacă noţiunea lesenniană de spirit este aceeaşi cu cea creştină sau ... ea nu este mai degrabă o noţiune plotiniană, sau chiar fichteană, sau chiar hegeliană?[186]”

Valoarea relativă şi valoarea absolută

Acest refuz al clarificării mai precise a conceptului de spirit se răsfrânge pentru Le Senne şi asupra conceptului de Valoare:

„... valoarea este neantul determinării[187]”

„Valoarea trebuie numită atmosferică, deoarece ea nu este făcută din părţi, ea nu se închide în contururi, ea impregnează, se difuzează.[188]”

Constatând că valoarea de schimb a unei monede intermediază între dorinţa sa şi ceea ce îşi propune să obţină cu acea monedă Le Senne constată că această valoare este una relativă[189], lucru care nu îl mulţumeşte:

„..dar o valoare relativă nu ar fi în ea însăşi decât un neant de valoare: dacă mijlocul pe care eu încerc să mi-l procur nu are pentru sine nici o valoare... el nu este în el însuşi nici dezirabil, nici de iubit... pe scurt el este fără valoare. Valoarea este absolută sau nu este valoare[190].”

Ajungem astfel la un alt cuvânt relativ fără conţinut (extra-lingvistic) de care Le Senne face un abuz nemaipomenit, anume cuvântul „absolut”. La fel ca oricare din termenii pe care îi foloseşte, în genere, el nu se catadicseşte să îi dea nici o determinare mai precisă, mai clară, ci îl lasă să plutească în sfera cuvintelor fără de proprietari (fără sens relativ determinat), să vagabondeze ideatic şi conceptual pe oriunde îl duce inspiraţia de moment (pe oriunde „îl chinuie spiritul”) pe filosoful nostru, în construcţii strict metaforice (în cel mai bun caz având ceva valoare poetică, dar în orice caz fiind total lipsite de coerenţă logică, empirică, emoţională, raţională şi, de multe ori, chiar gramaticală).

Chiar şi pentru nişte rătăcitori mentali prin peisaje ontologice absolute (cum sunt aceşti filosofi ai spiritului) ar trebui să fie cât de cât evident că „a avea o valoare de schimb şi a nu avea nici o valoare” nu sunt două lucruri echivalente.

Apoi, de exemplu, oare „valoarea binelui” este dată (în domeniul moralei sau în alt domeniu: religios, artistic, ştiinţific etc.) „din sine însuşi” (cum ar veni „şi-o scoate singur din burtă”) indiferent, de exemplu, de consecinţele acestei valori sau ea este considerată ca atare în vederea unor consecinţe oarecare?

Dacă, de exemplu, un astfel de bine, dotat cu „valoare absolută” (de dorit doar „pentru sine însuşi” – adică, „doar din dragoste de cuvântul respectiv”?!!) ar duce la suferinţă, la durere, la boală, la distrugere, tot ar mai fi de dorit „în sine însuşi”? (Şi apoi, în acest caz, cu ce s-ar mai deosebi faţă de un „rău absolut”?).

Este evident chiar şi pentru cea mai superficială analiză psihologică a dorinţei că nimic nu este de dorit în „sine însuşi”, deoarece, în primul rând, acest „ceva absolut” (lat. *absolutus* – „separat”, „desăvârşit”) nu există...

186 Valdemar Cado, *L`esprit dans la philosophie de Rene Le Senne*, 1992, în „Laval theologique et philosophique” vol. 48, nr. 3, p. 349.

187 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 175, supra.

188 *Ibidem*, p. 176, medio.

189 *Ibidem*, p. 179.

190 *Ibidem*, p. 179, supra.

Nu există nimic „separat” şi nici „desăvârşit” (care să nu se mai schimbe, care să se oprească din mişcare) nici în sfera ideilor, nici în a raționamentelor, nici în a cuvintelor (unde este evident că ele sunt toate relative unele la altele, definindu-se şi explicitându-se unele prin altele), nici în sfera percepției, a emoțiilor, a corporalității proprii, a naturii sau a universului.

Existența înseamnă prin definiție sistem[191], legătură, fiind evident că nu există nimic rupt (abrupt), independent (fără nici o relație), desprins spațial şi temporal (de restul existențelor) nici în natură, nici în gândire, nici în alegerea morală[192].

Din această cauză a relativității a-tot-pătrunzătoare constatăm, alături de Teodor Vidam, că:

„*Problema dramatică şi reală este că nu avem nici o etică sigură!*[193]”

Dar pornind de la acest relativism al valorii şi „*Eliberat de credința în divinitate, omul devine sursa şi fundamentul valorilor*[194].”

Ne mai spune însă Le Senne:

„*Existența se prezintă deci în intervalul dintre valoarea infinită şi neant având cu ele această esență comună de negare a determinațiilor.*[195]” „*Valoarea este cunoaşterea Absolutului*[196].”

Putem înțelege din afirmațiile sale caracterul idealist al valorii (care tinde spre dezvoltare şi desăvârşire), dar putem înțelege de aici şi anumite consecințe teologice dorite de unii fanatici ai Absolutului/ Dieu (şi total nedorite de oamenii „rezonabili”), ce ar putea să decurgă din ele, anume că „cine cunoaşte Absolutul are valoare, iar cine nu îl cunoaşte, din păcate pentru el, nu are nici o valoare!”.

Pe o astfel de logică dualist-radicală (oarbă la nuanțe, detalii, evidențe, rațiune, logică etc.) s-au susținut toate războaiele şi persecuțiile religioase din istorie (fiind evident oarecum că chiar dacă fiecare religie are „Absolutul ei”, aceşti „absoluți” par să fie totuşi puțin diferiți (pe aici, pe colo, prin punctele esențiale) în identitatea lor teologică, rituală, morală etc.

Bineînțeles că în această „logică a absolutului” Le Senne (şi alții ca el) nu se poate abține să nu ne spună că Absolutul este autoritatea supremă, sursa ultimă a distincției dintre bine şi rău, că el „hotărăşte ce şi cum”...:

„*Este adevărat că autoritatea a tot ceea ce este moral nu poate deriva decât din Absolut...*[197]”

De la acest tip de discurs până la găsirea unui „profet” oarecare care să ne facă cunoscută prin „revelație” voia Absolutului/ Dieu, pe care el prin oarecare „har” sau „meşteşug inițiatic” a reuşit să ajungă „să o cunoască”, mai e un pas atât de mic, încât putem să facem direct responsabil acest tip de discurs „spiritual”, aparent nevinovat, de toată ignoranța şi suferința pe care o realizează „profeții” şi reprezentanții lor în comunitățile dominate de această „cultură a spiritului” (a se vedea evul mediu, inchiziția, cruciadele, regimurile actuale din statele islamiste, segregarea pe caste din India etc.).

Fuga, ascunderea în nedeterminat pare să caracterizeze profund filosofia lui Le Senne (sau mai degrabă proza lui poetică pe teme filosofice).

---

191 A se vedea pentru dezvoltarea acestui subiect şi Radu Lucian Alexandru, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj Napoca, 2009, cap. „Introducere în Filosofia Sistemului”, pp 2.1 – 2.5.

192 A se vedea pentru dezvoltarea acestui subiect Radu Lucian Alexandru, *Noua Ordine Religioasă*, Editura G LINE, Cluj Napoca, 2009, cap. „În existență nu există decât repere relative şi alegeri relative bazate pe ele”, p. 4.52 – 4.57.

193 Teodor Vidam, *Orientări şi mize ale gândirii etice contemporane*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 2009, p. 183.

194 *Ibidem*, p. 182, medio.

195 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 181, supra.

196 *Ibidem*.

197 *Ibidem*, p. 717, supra.

Pentru el, după cum am văzut, Valoare = Spirit = Dieu = Absolut = X. El refuză să definească valoarea, pentru că, ne spune el, astfel ar reduce-o la determinare[198].

Păi, în genere, cam asta e ideea cu limbajul şi cu cuvintele din el, să fie cât de cât reduse la nişte determinări cât de cât conturate, pentru că altfel comunicarea îşi pierde orice sens. A lăsa toate cuvintele sau doar „conceptele importante” în nedeterminare este a refuza reflecția, discriminarea, judecata – cu alte cuvinte, este a refuza filosofia!

Apoi, prin definiții şi precizări clare şi precise mai are o şansă şi cititorul să prindă habar despre ce anume vorbeşte autorul Le Senne în cărțile sale... sau încă mai mult: dacă vorbeşte despre ceva... şi nu doar face acea „poezie” goală de conținut condamnată de Eminescu (*E uşor a scrie versuri/ Când nimic nu ai a spune,/ Înşirând cuvinte goale/ Ce din coadă au să sune...*[199]”).

Le Senne rămâne însă un romantic incurabil, un sentimental care refuză să „determine” exact valoarea lui dragă, care e iubită nu atât ca o iubire împărtăşită, ci ca una refuzată, veşnic proiectată în orizontul îndepărtat al necunoscutului (/necunoscutei), al lui „X”, pentru că el (şi alții de aceeaşi orientare filosofică) văd în această lipsă de determinare „sursa tuturor posibilităților” de a rosti pe hârtie, cu nonşalanță copilărească şi cu pornire de bârfitor filosofic, orice combinație aleatoare de cuvinte care le trece prin cap.

Vă pomeneam de pasul mic care este între postularea autorității ultime a unui Absolut şi apariția profeților „ce îi înțeleg voința” sau, chiar mai mult, „devin una cu el”:

„... *valoarea se prezintă* [în minutele de fericire] *ca şi identitate existențială între Dumnezeu şi mine ...*[200]”

Aşadar, cu puțin efort, putem regăsi în Le Senne chiar un mic „Dieu”:

„... *sinele* [le moi] *înglobează din punctul inferior de vedere al teoriei cunoaşterii eul* [le je], [iar] d*in punctul de vedere superior al metafizicii, pe Dumnezeu*[201].”

Jacques Delesalle ne spune, în legătură cu poziția lui Le Senne în această chestiune, că după el:

„... *ficțiunea lui Dumnezeu fără noi eşuează în acelaşi neant ca şi cea a eului fără Dumnezeu*[202].”

Le Senne rămâne astfel suspendat dialectic între două orientări opuse:

„*Două forțe se opun întotdeauna în noi: pe de o parte, nevoia de determinare, din cauza căreia nu ne putem mulțumi cu o existență fără conținut, iar, pe de altă parte, nevoia de deschidere fără de care posesia tuturor determinărilor ar deveni moarte şi nu mijloc pentru viață*[203].”

Şi deşi recunoaşte şi nevoia determinărilor, cum am văzut mai sus, în „valoare” el susține o excepție, pentru că vede în ea „o necunoscută”, ba mai mult – „atracția necunoscutului”:

„*Dincolo de orice finalitate, de orice ideal, este un necunoscut demn de a fi cercetat... Acestui necunoscut deja prezent, despre care noi nu putem spune la început nimic, decât că el este demn de a ne provoca eforturile noastre către el, nu îi convine decât numele de Valoare*[204].”

198 Conform René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 189, supra.
199 Mihai Eminescu, poezia „Criticilor mei”, strofa a doua.
200 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 189, infra.
201 *Ibidem*, p. 187, infra.
202 Jacques Delesalle, *La philosophie de M. René Le Senne*, în „Revue neo-scolastique de philosophie”, nr. 51, 1936, p. 363, medio.
203 René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 15, medio.
204 *Ibidem*, p. 524, medio.

Morală şi moralitate

Le Senne propune mai multe definiții ale moralei din care rezultă un caracter dialogic specific unei reflecții interioare care caută o orientare spre reperele „absolute” ale devenirii:

„*Morala este un demers al conştiinței prin aceea că, precum orice altceva, ea presupune un dialog: între moralist, între eul care prescrie ca valabil un anumit scop de urmat sau o anumită regulă la care să se supună, şi agentul moral care consimte la acest ordin şi adună resursele pentru a i se supune*[205]*.*”

„*Morala este ansamblul (mai mult sau mai puțin sistematizat al) determinațiilor ideale, a regulilor sau scopurilor pe care eul/ sinele* [le moi] *(care le consideră ca sursă absolută dacă nu totală, a devenirii) trebuie prin acțiunea sa să le actualizeze în existența sa, pentru ca ea să atingă un plus de valoare*[206]*.*”

„*Morala nu este produsul necesar al condițiilor biologice şi sociale ale vieții umane, ea este ansamblul de reguli şi scopuri care dirijează reacția spiritului nostru față de aceste condiții în vederea preschimbării lor optime pentru propria înflorire.*[207]”

Le Senne distinge morala de moralitate prin plasarea moralității pe un plan superior moralei:

„*Moralitatea nu se reduce la nici una din formele sau forțele sale, nici la vreo una dintre morale.*[208]”

Conştiința morală

Când vorbim de conştiință, la Le Senne, după cum ne-am obişnuit deja, vorbim despre un alt „X” abordat poetic:

„*Conştiința nu este deci nici doar subiectivă nici perfect divină, astfel că pornind de la această experiență mixtă, întotdeauna sunt posibile două dialectici: una care trage spre separare, spre recluziunea spiritelor între ele şi cu Dumnezeu, spre un atomism spiritual, şi o alta care duce la confundarea lor spre un panteism mental.*

Această posibilitate simultană a celor două dialectici opuse, care se suspendă una pe alta, ne forțează să admitem solitudinea relativă a fiecăruia dintre noi, dar de asemenea şi interpenetrarea noastră parțială[209]*.*”

Pe baza unei abordări precum cea de mai sus Le Senne vorbeşte de unipluralitatea[210] spiritului.

Folosirea unui astfel de concept se potriveşte perfect oricărui întreg/ sistem format din părți care este unul la nivel de întreg/ sistem şi mai mulți (/multe) la nivel de părți componente, dar totuşi el nu este în mod simultan (în sensul de în acelaşi timp şi sub acelaşi raport) şi una şi alta – mai precis, sistemul nu este părțile sale şi nici părțile nu sunt sistemul/ întregul, chiar dacă „se interpenetrează” reciproc.

205 René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 524, medio.
206 *Ibidem*, p. 22.
207 *Ibidem*, p. VI, supra.
208 *Ibidem*, p. 22.
209 *Ibidem*, p. 310, infra.
210 Conform René Le Senne, *Introduction a la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1939, pp. 257 – 263 (conform citărilor făcute de Valdemar Cado în articolul *L`esprit dans la philosophie de Rene Le Senne*, 1992, apărut în „Laval theologique et philosophique”, vol. 48, nr. 3, pp. 346 – 347).

Le Senne vorbeşte de patru tipuri de conştiinţă[211]: cea psihologică (care răspunde, după el, la întrebarea „Cine sunt eu?”), cea artistică, cea religioasă şi cea morală (care răspunde la întrebarea „Ce e de făcut?”). În legătură cu această împărţire se ridică firesc întrebarea de ce doar patru (de ce, de exemplu, în logica de mai sus – a conştiinţei care dă răspuns la câte o întrebare oarecare să nu avem tot atâtea conştiinţe câte întrebări sunt – să vorbim astfel de conştiinţa politică („Cum să fie administrată cetatea?), de conştiinţa ştiinţifică („Care sunt legile imuabile ale universului?”), de conştiinţa teleologică („Care sunt scopurile pe care trebuie să le urmăresc?”) sau chiar de conştiinţa copacului, a furnicii etc. („Ce este un copac?”, „Ce este o furnică?). Conştiinţa este totuşi mai mult decât un răspuns la o întrebare, ea este o prezenţă perceptivă care este deopotrivă sursa tuturor răspunsurilor şi a tuturor întrebărilor (este percepţia şi judecarea atentă a oricărui aspect din manifestare).

Dar revenind la Le Senne vedem că pentru el „esenţa bipolară” a conştiinţei morale este aprobarea şi dezaprobarea[212]:

„*Intrăm în morală când aprobăm sau dezaprobăm un act, când lăudăm sau blamăm un agent*[213].”

„*... omul de acţiune, judecătorul, conducătorul, moralistul... pronunţă verdicte pozitive sau negative: aceasta este bine sau rău, aceasta ar trebui să fie sau să nu fie făcut, pe scurt aceasta ar trebui să fie aprobat sau condamnat*[214].”

În legătură cu această poziţionare a conştiinţei morale, considerăm că ea e relativ bine ţintită, dar este oarecum restrictivă: conştiinţa (morală) nu alege doar între bine şi rău, între a aproba sau a dezaproba, ci între orice şi orice altceva.

Ea înseamnă alegere prin excelenţă: să merg la stânga sau la dreapta, să stau sau să merg, să gândesc ceva sau altceva, să spun ceva sau altceva...

Dacă conştiinţa morală ar alege între bine şi rău, cea artistică între frumos şi urât, cea religioasă între iubire şi ură, aşa cum susţine Rene Le Senne, atunci în aceeaşi logică putem vorbi din nou, în mod legitim, de o infinitate de conştiinţe: de conştiinţa direcţiei (care alege între stânga şi dreapta), a mişcării (care alege între a sta şi a ne mişca), de conştiinţa mâncatului (care alege între a mânca şi a nu mânca)... Practic putem ataşa în această manieră fiecărui act o conştiinţă specifică implicată în alegerea care îl presupune. Apoi, aceste distincţii sunt superficiale, pentru că în orice alegere este implicat tot datul fiinţei (raţiunea, emoţiile, experienţele, imaginaţia, corpul, natura înconjurătoare etc.).

Fiecare act de alegere este influenţat intim de toate datele existenţei şi nu numai de anumite date circumscrise forţat şi contingent unui presupus domeniu al realităţii, văzut ca fiind rupt de celelalte.

Astfel a alege între bine şi rău presupune implicit ca alegătorul să ştie ceea ce e frumos şi ceea ce este urât, ceea ce este iubirea şi ce este ura, ce este aici şi acolo, ce este a fi sătul sau flămând etc.

Sau, altfel spus, a alege între a aproba sau a dezaproba, de exemplu, intenţia de a bea apă sau de a răbda de sete presupune implicit, a cunoaşte unde este apă şi unde nu, dacă e bine sau nu să bei apă din baltă (de exemplu), dacă e un lucru frumos sau urât să bei din paharul altuia, dacă vom mai fi iubiţi de prietenii de petrecere în condiţiile în care, de exemplu, am bea singuri toată „licoarea disponibilă” etc.

Apoi a fi conştient de ceva, a avea conştiinţă (con-ştiinţă) de ceva este a percepe/ concepe/ intui/ simţi/ raţiona acel ceva, deci nu neapărat de a alege. A fi conştient de o alegere care se

211 Conform René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 34.

212 Conform René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 316, medio.

213 *Ibidem*.

214 *Ibidem*, p. 317, medio.

face şi a face acea alegere sunt două lucruri care se diferenţiază destul de clar, chiar dacă se întrepătrund.

Conştiinţa are deci în sine şi spectatorul (care priveşte) şi actorul (care joacă alegerea), dar ei sunt în fapt inseparabili în unitatea fluxului integrator al conştiinţei.

Le Senne susţine apoi că „*Dincolo de bine şi de rău, cum am văzut apropo de budism şi spinozism, nu mai este loc pentru morală, dar nu mai este loc nici pentru elogiu sau blamare.*[215]"

Acest tip de abordare ne pune pe o cale relativ greşită – dincolo de bine şi de rău este chiar morala sau, mai precis, sursa ei, locul ei cel mai specific, locul originar fără de care reflecţia şi acţiunea morală nu poate fi gândită.

Mai precis: cum am putea să alegem între bine şi rău, dacă nu ne situăm dincolo de ele, deasupra lor, în afara lor, pentru a putea astfel să judecăm, să discriminăm obiectiv între ele?

Trebuie astfel să ne situăm pe o poziţie care trece dincolo de contrarii, prin apelarea la un al treilea element care uneşte aceste extreme (un element pentru care ele îi sunt doar manifestări particulare).

Acest element poate fi acţiunea care duce la supravieţuire şi înmulţire (cum e propusă de evoluţionism), acţiunea utilă (cum e propusă de utilitarism), cea pragmatică (cum e propusă de pragmatism), cea care duce la plăcere (hedonism) sau la fericire (eudemonism) sau acţiunea conformă cu un ideal (idealism) sau cu o datorie auto-impusă (deontologică), sau cu o lege externă impusă de o autoritate paternal-tiranică (politică sau „supranaturală") etc.

Astfel, în funcţie de elementul al treilea, în funcţie de criteriul propus pentru judecată vom obţine diferite tipuri de morală, care fiecare în parte presupun definiţii şi abordări uneori semnificativ diferite ale noţiunilor de bine şi rău.

Fără stabilirea prealabilă a unor astfel de criterii reflecţia morală este complet sterilă şi total lipsită de „obiectul muncii".

De aceea, morala în esenţa ei este tocmai dincolo de bine şi de rău: în stabilirea atentă, printr-o cercetare profundă, cât mai obiectivă, lipsită de prejudecăţi şi false pudori a unor criterii veridice, clare, coerente după care urmează să facem alegerea dintre cele două, a definiţiilor cu sens clar despre ceea ce înţelegem prin ele şi a conţinutului lor bine determinat, care să facă posibile distincţiile dintre ele.

Din această perspectivă putem spune că morala nu este (doar) a alege între bine şi rău, ci, mai ales, a stabili ce sunt acestea şi care sunt criteriile pe care le acceptăm pentru a face alegerea dintre ele.

Acţiunea propriu-zisă a alegerii este astfel doar rezultatul firesc, natural, spontan, al reflecţiei morale, este doar un efect al ei şi nu o cauză a ei.

Gândirea morală nu doar alege între bine şi rău, ci stabileşte mai întâi ce este binele şi răul pentru a putea apoi să aleagă între ele.

„*Moralitatea a fost făcută pentru om, nu omul pentru moralitate.*[216]"

Originea conştiinţei morale

Conştiinţa morală este şi pentru Le Senne rezultanta unui complex de factori cronotopici care o generează şi îi determină direcţia de manifestare:

„*... conştiinţa morală în general devine conştiinţa mea morală printr-o situare topografică şi istorică, iar condiţiile pe care noi le-am recunoscut: empirice, asociative, ereditare, organice, intelectuale, sociale trebuie să intervină în fiecare decizie pentru a explica*

215 *Ibidem*, p. 318.
216 William Frankena, *Ethics*, University of Michigan, 1973, p. 44.

oportunitatea sa, adaptarea sa la lumea în care trebuie actualmente să se insereze acţiunea sa[217]."

Dar el ne mai vorbeşte şi de o „origine dinamică a conştiinţei morale”:

„*Din această perspectivă, conştiinţa morală este un act etern, care nu trebuie să depindă de nimic altceva decât de sine, dacă libertatea este reală. În acest sens căutarea originii conştiinţei morale este a refuza să o explicăm ca pe un produs*[218]."

După astfel de referinţe, începem să întrevedem deja pe unde va identifica Le Senne originea conştiinţei morale – evident, după cum am mai menţionat, el nu poate să găsească nici o origine altundeva decât în „X-ul” numit spirit, adică în necunoscut – adică nu se pronunţă clar, adică oarecum „lasă problema în aer”:

„*Prin originarea sa neobosită, conştiinţa morală este un mod al Infinitului spiritual, în măsura în care ea izvorăşte în noi şi ne face spirite*[219]”.

El mai vorbeşte apoi de o origine cronologică a ei (anume că ea este „originată pornind din trecut[220]”) şi, respectiv, de una axiologică: „*Ce poate fi această legitimitate* [„absolut absolută”], *dacă nu, mergând din aproape în aproape, o referinţă la Absolut, unde el este implicat prin aceea că el este judecător şi prin urmare nu doar spirit, ci Spiritul moral. Deci în al treilea sens al cuvântului* [origine] *acest Spirit trebuie să fie originea axiologică a conştiinţei morale*[221]."

Observaţiile referitoare la „actele eterne” care nu depind de nimic altceva „decât de ele însele” nu le mai reluăm aici, dar totuşi trebuie să punem o întrebare: dacă conştiinţa morală nu este un produs, ce să însemne aceasta? Că nu este cauzată, că nu are cauze care să fie în afara sa?

Am mai arătat obiecţiile la ipotetica existenţă a unor realităţi presupus a fi independente, absolute, rupte de rest, aşa că mai reluăm în continuare doar o mică critică constructivă a acestei maniere de a filosofa prin spirit, cu spiritul şi pentru spirit.

Aşadar, nu este oare o astfel de abordare dovada unei insuficiente sincerităţi intelectuale a celor care o practică? Adică recunoaştem că în esenţă nu putem cunoaşte nimic în mod absolut (din toate punctele de vedere posibile, din perspectivă infinită şi eternă) şi mărturisim, alături de Socrate, că „tot ceea ce ştim este că nu ştim nimic”, dar nu este admisibil să reducem actul filosofării doar la o repetare *ad infinitum* a acestei constatări. Pe lângă latura aceasta infinită mai sunt şi ceva laturi finite, mai este şi o cunoaştere relativă care vedem că poate fi crescută prin studiul atent al problemelor pe care ni le ridicăm (aici ştiinţa şi tehnica depun mărturie incontestabilă).

Nu se poate ca pentru fiecare problemă pe care ne-o asumăm spre cercetare, după puţină agitaţie mentală să cedăm imediat şi să ne grăbim să aruncăm „spiritul” („X”-ul, necunoscutul) în ecuaţie, ajungând astfel doar de unde am plecat, dar pretinzând că totuşi am rezolvat problema.

Pentru o astfel de abordare e suficientă o pagină de carte care să arate cam aşa:

„Care e problema? Problema este originea lui „Y”! („Y” putând fi trăznetul, lumina, magnetismul, atracţia gravitaţională, holera, poliomielita, diabetul... sau viaţa, conştiinţa morală, valoarea, binele etc.). Păi este simplu: soluţia este „X” (Spiritul, Dieu, Absolutul)!” Şi cu asta basta! – nu de alta, dar e păcat de risipa de cerneală şi hârtie care se face, dacă ne chinuim să mai introducem între întrebare şi răspunsul „panaceu universal”, amintit mai sus,

217 René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 368, medio.
218 *Ibidem*, p. 370, supra.
219 René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 370, medio.
220 *Ibidem*, p. 372, supra.
221 *Ibidem*, p. 373.

câteva sute de pagini de fraze poetice, doar ca să lăsăm impresia că reflectăm asupra problemei.

René Le Senne şi alţii spiritualişti ca el se învârt astfel într-un cerc vicios, de a cărui existenţă probabil nici nu sunt măcar conştienţi: pornesc de la o necunoscută şi ajung tot la o necunoscută!... În ce mod cred ei atunci că rezolvă problemele ridicate doar prin această învârtire prostească în jurul cozii?...

Cele patru valori cardinale, sursa lor şi relaţia dintre ele

În filosofia lui Le Senne sunt considerate patru valori cardinale: adevărul (văzut ca valoare a cunoaşterii/ ştiinţei), binele (ca şi valoare a moralei/ voinţei), frumosul (valoare a artei/ imaginaţiei) şi iubirea (valoare a religiei/ inimii)[222]: „... *valoarea morală trebuie să fie cunoscută ca şi valoare a voinţei, precum adevărul este a cunoaşterii, cum frumuseţea este a imaginaţiei, cum iubirea este a inimii*[223]."

Aceste delimitări asociative făcute de Le Senne au un oarecare apel emoţional, dar, dacă le privim în profunzime, vom vedea că ele sunt relativ arbitrare şi superficiale: oare, de exemplu, binele nu este o valoare a cunoaşterii? Sau, altfel spus, cunoaşterea are ca valoare răul? Sau binele nu este ceva pe care să căutăm să-l cunoaştem – să nu fie o valoare urmărită de ea?

Apoi imaginaţia are ca valoare doar frumuseţea? Binele sau adevărul nu au ce să caute ca valori ale imaginaţiei? Este astfel evident că toate aceste părţi ale noastre au deopotrivă ca valori de nedezlipit una de alta pe toate cele patru valori şi încă pe multe altele (libertatea, dreptatea, unitatea, puterea etc.).

Le Senne însă este de părere că:

„*Unitatea valorilor nu trebuie să fie căutată în vârful unei ierarhii uniliniare a valorilor determinate şi distincte unele de altele, după care ele ar fi, conform unei ordini progresive de excelenţă, subordonate uneia din ele. Trebuie să înţelegem această unitate ca pe o unitate radiantă: valoarea absolută este în centrul valorilor, precum spiritul este în inima şi la originea conţinuturilor sale şi valorile emană din el precum razele dintr-un focar creator de lumină şi căldură*[224]."

Modelul valoric pe care ni-l propune Le Senne îl putem numi spirito-centric sau absoluto-centric, dar în fapt nu greşim cu mult dacă îl numim chiar golo-centric datorită prezenţei în mijlocul său al lui „X" (Spirit/ Absolut/ Valoare Absolută/ Dieu) din care „emană toate minunile".

Adevărul însă este departe de această perspectivă centric-radială fiind mai apropiat de o perspectivă texturală sau de reţea, în care valorile sunt intim legate toate unele cu altele generându-se astfel nu dintr-un centru comun, ci unele din altele.

Această perspectivă centrică seamănă izbitor cu teoria ideilor lui Platon (în care toate paturile particulare izvorăsc din patul absolut – ideea de pat) – la fel pentru Le Senne toate valorile izvorăsc din Valoarea Absolută. Dar perspectiva aceasta a căpătat nişte lovituri decisive mai ales prin teoria evoluţiei prin selecţie naturală, care arată totuşi destul de clar (pentru cine vrea să priceapă) ce sunt valorile şi de unde vin ele.

Apoi a vorbi de „chestii absolute" (valoare absolută, bine absolut, fiinţă absolută, spirit absolut, „pisică absolută" sau „căţel absolut") într-o lume a relativului (era să zic „absolut"), pe care o putem experimenta fără prea mult efort din toate direcţiile posibil a fi percepute, e ca şi cum am vorbi de inorogi (cai absoluţi – „cu corn în frunte") şi de cai zburători, de zeiţe/

222 Conform *ibidem*, p. 699, medio.
223 *Ibidem*, p. 702, supra.
224 *Ibidem*, p. 697, infra.

zâne şi zei/ zmei, fără a avea nici cea mai mică dovadă a existenţei unor astfel de fiinţe şi altundeva decât în cărţile de poveşti (sau de filosofii ale spiritului) în care ele se expun strict literar[225].

Curajul binelui

René Le Senne consideră curajul binelui ca fiind virtutea supremă[226], deoarece, zice el, curajul singur nu este suficient, pentru că ar putea face răul[227], respectiv pentru că binele fără de curaj ar fi oarecum ameţit, lipsit de vlagă, lipsit de elan.

Binele îşi capătă, pentru el, autoritatea de la valoarea absolută: „*... dacă este în principiul său să se predea contingenţei pure, moralitatea nu poate fi decât o absurditate; dacă dimpotrivă cursul său se supune unui scop* [dessein]*, sau mai degrabă dacă începe* [cu el]*, atunci suprapunerea acţiunii noastre cu acest scop este cea care ne dă semnificaţia acţiunii noastre morale, căreia îi este indispensabilă.*

Această referinţă a unei acţiuni la o sursă universală a acţiunilor de valoare este binele.

În măsura în care această sursă, valoarea absolută autorizează acţiunea, ea este suveran bună, iar în măsura în care curajul nostru actualizează, aici sau acolo, una din expresiile sale ea devine un bine[228]*.*”

Ajungem aici la un punct sensibil pe care orice morală spiritualistă îl atinge: autoritatea binelui este dată de o valoare absolută – ceea ce autorizează ea devine astfel imediat un bine, cum ar veni, „pentru că aşa are ea chef”. Iarăşi deci se pare că Le Senne renunţă la criteriile de apreciere, iarăşi renunţă practic la reflecţia morală, aşteptând să îi spună vreo Valoare Absolută (vreun „Dieu” oarecare) ce este bine şi ce este rău.

Din perspectiva lesenniană putem sta astfel să ne întrebăm oare ce înseamnă pentru un credincios fanatic (gen din aceia care se aruncă în aer prin pieţe pline cu oameni) „curajul binelui”? Din perspectiva lui el este convins că este autorizat de „Valoarea Absolută” să ucidă, să mintă etc.!!! Această „autorizaţie” transformă automat astfel de fapte în lucruri bune?

Imoralitatea şi limitele moralei

Le Senne nu pare preocupat de întrebările de mai sus (în genere, morala sa este cam lipsită de preocupări practice legate de vreo posibilă aplicabilitate concretă a ei), totuşi ţine să ne spună că pentru el imoralitatea „*... constă în a ceda atracţiei unei anumite valori, dar de o manieră care este... ca şi cum ea ar fi Valoarea Absolută, raţiunea de a le nega pe celelalte*[229]*.*”

Nu înţelegem, de exemplu, dacă am considera Binele ca valoare absolută (/ sursă), de ce el ar nega adevărul sau frumuseţea sau iubirea? Vorbim de bine (chiar şi „absolut”) nu de rău! Le Senne ne face însă tot felul de „demonstraţii” destul de forţate în care ne arată cum binele de fapt este rău, dacă este absolut sau, de exemplu, cum iubirea poate fi rea şi totuşi să mai fie iubire:

---

225 A se vedea pentru dezvoltarea ideii şi Radu Lucian Alexandru, *Noua Ordine Religioasă*, Editura G LINE, Cluj Napoca, 2009, cap. „Distracţie cu fiinţe „absolute””, pp. 4.59 – 4.63.

226 Conform René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 704, medio.

227 *Ibidem*, p. 705, medio.

228 René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 705, medio.

229 *Ibidem*, p. 714, infra.

„Mama care îşi iubeşte pasional copii săi nu mai cere de la ei nici ca ei să respecte adevărul, nici ca să facă binele, nici să cultive frumusețea, deoarece ea vrea să-i scutească de orice efort şi de orice risc: iubirea se corupe în linguşire[230]*.*”

Nu ştiu ce mamă o fi avut Le Senne, dar totuşi ce iubire de mamă este aceea care nu cere de la copiii săi să facă binele, să spună adevărul, să respecte frumosul?

A îi iubi pe aceştia, de obicei („din câte ştiu eu”), presupune a le vrea binele, a vrea să-i ajute, a vrea să îi facă fericiți. În ce măsură pot fi ei ca atare dacă mint, sunt răi şi urâcioşi?

A folosi termenul de iubire în acest sens este a face abuz de cuvinte – păi aşa putem zice că de fapt binele e rău, că urâtul e frumos sau că ura (de exemplu, a mamei pentru copiii ei, aşa cum e descrisă mai sus) este iubire!

De o astfel de manieră putem ataşa de orice cuvânt exact sensul contrar celui pe care el îl are în limbajul obişnuit (respectiv în Dicționarul explicativ) şi apoi să pretindem tot ce vrem noi să pretindem prin astfel de denaturări grosolane de sens.

Încă un exemplu de astfel de abuzuri:

„Privilegiul cunoaşterii antrenează dispreţul artei, al moralității şi al iubirii: dacă singurul scop al vieții umane ar consta în a cunoaşte, cunoaşterea ar fi indiferentă la orice altă valoare decât cea a adevărului...[231]”

Mai întâi, cine a postulat că valoarea pe care trebuie să o urmărească cunoaşterea este strict adevărul şi nu, de exemplu, binele sau utilitatea, sau eliminarea suferinței etc. sau pe toate acestea la un loc?

Apoi cunoaşterea „privilegiată” pusă ca unic fundament al vieții poate ignora cunoaşterea binelui, cunoaşterea frumosului, poate ignora cunoaşterea iubirii?

Ce fel de cunoaştere este aceea care le ignoră pe toate acestea? Mie unuia o astfel de cunoaştere îmi seamănă mai mult a ignoranță – probabil că din greşeală sau din neatenție Le Senne a confundat termenii aceştia...

Tot pe astfel de confuzii de sens îşi formulează Le Senne şi teza sa privind limitele moralei:

„Ele se găsesc acolo unde începe câmpul de influență al altor valori. Morala nu este fondată clar nici pe adevăr, nici pe frumusețe, nici pe iubire[232]*.*”

Ce mai e de comentat la astfel de exprimări categorice? În afară de a pune şi noi nişte întrebări cum ar fi: dacă morala nu e fondată pe cele de mai sus, o fi fondată pe minciună, urât şi ură? Sau putem vorbi de o morală care nu are nimic de a face nici cu adevărul, nici cu frumusețea, nici cu iubirea?

Zău aşa, dar astfel de limitări absurde ale domeniului moralei se pare că pot fi fondate doar pe nişte „nelimitări” absurde (pe ființări absolute „de diferite genuri şi specii”).

Câteva concluzii

Unei astfel de filosofii a spiritului, precum cea practicată de Le Senne, par a-i fi evident străine câteva lucruri fundamentale: claritatea, coerența, bunul simț, obiectivitatea, realismul, responsabilitatea cuvintelor folosite, grija pentru sens şi mai ales capacitatea asumării senine a datului fundamental relativ (în sensul de relație, legătură, întrepătrundere, sistem) al existenței!

Apropierea filosofiei spiritului de teologie şi supranaturalism este prea mare şi prea evidentă, ca să putem vorbi în cazul ei de o reflecție cu adevărat liberă şi obiectivă. Ca şi cele

230 *Ibibem*, p. 715 – 716.
231 *Ibidem*, p. 715.
232 René Le Senne, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 718, infra.

menţionate, cu care ea se învecinează, ea se construieşte, mai întâi, pe dorinţe infantile şi viziuni naive ale lumii şi, apoi, pe un misticism prost înţeles ca mistificare şi nu ca apropiere reală, intimă, imediată de Mister, de Marele Mister...

În ce priveşte conflictul evident existent între supranaturalism şi etica laică suntem de acord cu Teodor Vidam când ne spune că: „*Ele pot fi incompatibile în ce priveşte premisele esenţiale de întemeiere, dar nu şi în ce priveşte conlucrarea lor la nivel de acceptare a unor norme morale, a unor valori comune, a unor idealuri*[233].", chiar dacă dialogul de armonizare dintre cele două orientări morale trebuie reaşezat pe nişte fundamente cât mai obiective şi mai pragmatice, pentru ca el să aibă succes.

A pretinde însă că sursa oricărei valori se poate găsi în realităţile spre care fac trimitere conceptele de „Spirit/ Absolut/ Dieu" nu este decât a spune că sursa ei este „X" (o necunoscută) sau că ea este „universul".

În măsura în care acceptăm că filosofia (chiar şi cea a „spiritului") este (sau se vrea a fi) ceva mai mult decât repetiţia la infinit a faptului (real de altfel) că orice (parte) îşi are sursa în Întregul din care facem parte cu toţii (pe care noi îl mai numim Univers sau Cosmos, iar alţii îl numesc Absolut sau Dieu/ Dumnezeu, sau Spirit infinit etc.), atunci putem să purcedem la o cercetare mai serioasă atât a experienţei, cât şi a conştiinţei, la o cercetare atentă, pragmatică, atentă la detaliile relative care se pot dovedi extrem de utile în a ne ajuta să ne croim o viaţă mai bună în urmărirea dorinţelor şi idealurilor pe care ni le propunem spre atingere la nivel de individ şi societate.

233 Teodor Vidam, *Orientări şi mize ale gândirii etice contemporane*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 2009, p. 184, medio.

Obstacolul valorii neprecizate

Descrierea experienței

„Filosofia este descrierea experienței.”[234] ne spune René Le Senne în debutul scrierii sale „*Obstacol şi valoare*”. Restrângerea filosofiei la a fi doar „descrierea” a ceva anume (şi nu, de exemplu, „cercetarea” sau „înțelegerea”, sau „trăirea”, sau „transformarea” acelui ceva) ne arată din start cam ce fel de „filosofie” îi este dragă lui Le Senne – anume cea lipită de cuvinte, cea pierdută în ele, filosofia care scoate din ea şiruri interminabile de propoziții care „descriu” nu atât „experiența” vieții, cât cuvintele folosite pentru „descriere” – o descriere a descrierii care în fond nu descrie nimic, ci doar se preface că o face, precum în enunțul următor: *„Obiectiv, conținutul experienței se subdivide în determinare şi valoare; subiectiv, în eu* [je] *al determinării sau eu* [moi] *şi eu al valorii sau Dumnezeu.”*[235]

Împărțirea „obiectivă” a „conținutului experienței” în „determinare” şi „valoare” este la fel de subiectivă ca şi împărțirea ei „subiectivă” – iar identificarea *aparentă* pe care şi-o afirmă Le Senne mai sus cu „eul determinării” şi nu cu cel al „valorii” ne spune cât de determinat este el în cartea „*Obstacol şi valoare*” să trateze în mod serios noțiunea de „valoare” sau pe aceea de „obstacol”. E de reflectat aici şi asupra afirmației, evident teiste, cum că „valoarea” ar avea un „eu” (cu tot ce implică acesta: personalitate, voință, conştiință, discernământ) şi că acel „eu” este „Dumnezeu” (*Dieu*). Atenție însă: nu este „Dumnezeul” clasic, al, să zicem, religiei creştine, ci este ceva, care se suprapune peste acesta în principal doar cu numele (după cum vom vedea mai încolo).

De altfel, Le Senne şi-a făcut un obicei din menținerea discursului său doar în sfera „atmosferică” a cuvintelor lipsite de determinații precise, care în fapt nu spun nimic – în afară de faptul că ar vrea şi ele să spună ceva şi că nu prea pot să o facă. Şi nu pot să o facă, pentru că în lipsa discriminărilor clare orice discurs este lipsit de conținut – când „cuvântul” rătăceşte *doar* în sfera „universalului” („abstract şi concret”: *„Experiența este universalitatea abstractă şi concretă.”*[236]) refuzând coborârea sa şi în „individual” (abstract şi concret), el spune mereu doar „totul” şi astfel nu spune niciodată (mai) nimic ...

Fără coborârea valorii în precizări bine individualizate conceptual şi practic ea este lipsită de valoare – lucru pe care chiar şi Le Senne îl realizează uneori: *„O valoare fără eficacitate şi fără influență în experiență ar fi lipsită de valoare.”*[237]

O astfel de valoare ar putea fi şi filosofarea aşa cum e înțeleasă ea de Le Senne, anume ceva care se ocupă de experiență (şi nu de „non-experiență”...): *„... filosofia are ca şi materie (de studiu) toată experiența şi nimic altceva decât experiența ...”*[238]

Dar dacă filosofia are ca şi obiect de cercetare *toată* experiența, atunci „artei”, „ştiinței”, „politicii”, „economiei” ş.a.m.d. ce le mai rămâne de studiat? – Şi dacă ea are ca şi obiect de cercetare *doar* „experiența”, atunci trebuie să subliniem că desemnarea obiectului de studiu al filosofiei ca fiind *doar* „experiența” e o desemnare prea vagă şi prea generală ca să spună ceva – altceva decât că „filosofia” studiază „totul în general şi nimic în particular”...

234 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 5.
235 *Ibidem.*
236 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 11.
237 *Ibidem*, p. 16.
238 *Ibidem*, p. 24.

Şi dacă te dedai la o astfel de întreprindere „aeriană”, nu e de mirare că poţi ajunge să consideri că filosofia ar fi lipsită de metodă (*„Filosofia nu poate avea metodă.”*[239]*)* când este evident pentru oricine că ea are mai multe „metode” de cercetare (percepția directă şi rațiunea, interogarea şi discriminarea, metodele specifice logicii şi retoricii ş.a.).

Pentru cei care nu fac însă discriminări elementare cum ar fi, de exemplu, aceea dintre „descriere” şi „act de conştiinţă” (*„... ideea de descriere este echivalentă cu aceea de act-de-conştiinţă”*[240]; *„Noi putem deci să numim descrierea descriere-a-conţştiinţei.”*[241]) orice „metodă de filosofare” se reduce la confuzarea intenţionată a conceptelor relativ distincte, la confuzarea lor reciprocă în sfera gramaticală a generalului „pur”, în care „descrierea experienţei” devine cu mare lejeritate „descriere a conştiinţei” şi „descriere a orice” (indiferent unde se găseşte acest orice): *„Descrierea conştiinţei se regăseşte peste tot”*[242] (de exemplu, am putea completa noi, şi în inconştient, şi în subconştient, şi în veghe şi în vis, şi în normalitate şi în delir, şi în pietre şi în păstăi, şi în copaci şi în electroni...).

Le Senne face echivalarea de mai sus, fiindcă el „observă” că *„orice descriere este un act de conştiinţă”*[243] – ceea ce nu reuşeşte însă el să observe e faptul evident că nu orice act de conştiinţă este un act de descriere (mai sunt, de exemplu, şi acte de „percepţie” şi de „trăire directă” non-verbală şi „non-descriptivă” în conştiinţă). De asemenea, el nu observă nici faptul că nu întotdeauna cel care realizează o descriere realizează astfel şi un act deplin de conştiinţă, adică pe deplin conştient (conştient este cel care are conştiinţă...) – mai sunt şi „descrieri inconştiente” (instinctive, impulsive) şi „subconştiente” („automate”, „prejudecate”) ale lumii şi sinelui.

Dar Le Senne nu poate să observe cele de mai sus, pentru că „filosofia” lui nu prea face discriminări şi nu prea alege „grâul de neghină”, el nevrând să abolească nimic: *„Filosofia nu este făcută pentru a aboli nimic, ci pentru a spiritualiza totul.”*[244] Ne putem atunci întreba: filosofia nu e făcută nici măcar pentru a aboli (pe cât posibil) confuzia şi incoerenţa?...

Dacă „a spiritualiza” înseamnă a nu dori să elimini din tine neclaritatea, vaguitatea, confuzia şi incoerenţa (pe „motiv” că „a spiritualiza” înseamnă „a nu aboli nimic”), atunci mai bine stai în loc şi nu mai „filosofezi”, că oricum ieşi mai câştigat decât dacă te apuci de o astfel de „spiritualizare” nediscriminativă a lumii...

Nedeterminarea conceptelor

Simţindu-se bine doar în domeniul „metafizic” al vaguităţii şi confuziei, al neprecizării şi lipsei de determinare Le Senne încearcă să facă o apropiere între descrierea „unităţii experienţei” şi descrierea lui „Dumnezeu” folosită de teologia negativă[245]: *„Opunând unitatea experienţei tuturor celorlalte unităţi, care se izolează sau se grupează în experienţă, noi refuzăm să o determinăm.”*[246]

El ne spune astfel că „unitatea experienţei” nu este o „sumă”, nu este „lumea”, nici „substanţa”, nici „unitatea fiinţei”, nici „unitatea formei”, nici „unitatea unui echilibru”, nici „unitatea unui eu (moi)”, nici „unitatea unui subiect transcendental” şi nici „unitatea unui

239 *Ibidem*, p. 9.
240 *Ibidem*, p. 46.
241 *Ibidem*.
242 *Ibidem*.
243 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 49.
244 *Ibidem*, p. 78 – 79.
245 Conform *ibidem*, p. 90.
246 *Ibidem*, p. 89.

ideal”[247]... E bine însă că înfocarea indeterminării îl ține doar vreo câteva pagini şi, până la urmă, uitând că refuză să determine, ne spune totuşi ce este pentru el „unitatea experienței”: *„eul continuă să denumească unitatea experienței.”*[248]*; „Cum prin eul pur înțelegem experiența fără conținutul său, apropiindu-ne de eul pur suntem purtați spre experiențele cele mai palide”*[249]

Deci „unitatea experienței” este „denumită” de „eu”, iar „eul pur” este „experiența fără conținut” ceea ce mai simplu ar fi fost să se spună că este cuvântul „eu” fără „conținut”... A spune despre ceva că e „experiență fără conținut” e aproape tot una cu a spune că acel ceva este, de exemplu, „experiență fără experiență” sau „eu fără eu”, sau „mesaj fără mesaj”, „gândire fără gândire” şi „comunicare fără comunicare”, adică e a spune că cel care foloseşte aceste expresii mai mult se joacă cu vorbe „pure” decât gândeşte în mod serios (*„Rostită, lumea nu e niciodată pură.”*[250]).

Mai e de precizat aici şi faptul că termenul de „experiență” are o întindere conceptuală destul de largă, cuprinzând în sine destul de multe sensuri adiacente (în „totalitatea cunoştințelor despre realitate”, asociate îndeobşte noțiunii de experiență, se includ percepția, memoria, conştiința, emoția ş.a.m.d.) încât formula „unitatea experienței” să poată spună ceva concret, mai ales dacă, din start, Le Senne porneşte cu ideea că refuză să o „delimiteze” în vreun fel. Această lipsă de „delimitare” face comunicarea dacă nu imposibilă, atunci măcar foarte greu de efectuat. La nivel strict semantic însă formula „unitatea experienței” ne duce cu gândul în mod automat la sugerarea ideii că în „experiență” este ceva care uneşte toată întinderea ei ființială, ceva care leagă infinitele ei esențe particulare de exprimare făcând astfel posibilă manifestarea ei coerentă, organică, înlănțuită. Atâta doar că trebuie să remarcăm deopotrivă că în „experiență” trebuie să vorbim şi de o „dezbinare a experienței”, pentru că ea nu este „unitară” – nu este peste tot la fel – ființa nu trăieşte una şi aceeaşi „experiență” peste tot, tot timpul – iar această „dezbinare” este, de cele mai multe ori, o evidență mult mai puternică şi mai agresivă decât cea specifică „unității” ei. Cu alte cuvinte, „unu” nu există fără „multiplu” şi nici unitatea fără multiplicitate, diversitate şi „dezbinare”.

Metoda „teologiei negative” („definirea” prin negație) are farmecul ei, dar are şi limite uşor de sesizat. Una dintre ele este că a diferenția între cuvinte care nu sunt sinonime este doar a ne scălda în banalități „metafizice” – e evident că „experiența” nu e „lumea” sau „substanța”, sau „forma”, sau „echilibrul” (ş.a.m.d.)... sau că *„unitatea”* (experienței) nu e *„suma”* (experienței). Cu ce ne ajută dacă menționăm ceea ce e evident pentru toată lumea, anume că „pisica nu e câine” sau că termenul „experiență” nu e acelaşi lucru cu alte cuvinte (ne-sinonime cu el) din dicționar?

Formulările neclare, imprecise, poetice, metaforice nu aduc nici un plus de lumină, nici în sfera comunicării reale (nu imaginare) şi nici în sfera progresului spre înțelegerea mai profundă a mecanismelor lumii în care trăim. Formulări de genul: *„ființa nu este decât pozitivitatea comună a esenței şi existenței”*[251] sau *„O formă este o construcție de direcții.”*[252], au desigur un anumit farmec poetic, dar noi ne putem întreba: oare „metafizica” nu este decât o poeziei? Chiar nu poate fi mai mult de atât?...

„Teologia negativă” poate fi redusă oarecum la enunțul *„X nu este nimic din ceea ce se crede că este şi nimic din ceea ce se poate spune că este”*... sau, altfel spus, „X” (termenul căruia i se aplică „definirea prin negație”) nu poate fi definit sau delimitat, fiindcă este infinit

247 Conform *ibidem*, p. 93 – 96.
248 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 100.
249 *Ibidem*, p. 101.
250 Leszek Kolakowski, *Horror Metaphysicus*, Editura All, Bucureşti, 1997, p. 56.
251 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 94.
252 *Ibidem*.

(nelimitat) – şi putem accepta că definiţiile au limite, dar asta nu înseamnă să rămânem blocaţi timp de sute de pagini, într-un discurs oarecare, doar la acest nivel al indeterminării-confundării de concepte şi realităţi (nu este nici util, nici plăcut, nici constructiv acest demers).

Eul, „Dieu”, Neantul şi Valoarea

Datorită „definiţiilor” în nevoie de definire aplicate de Le Senne conceptului de *„je”* (eu) se poate vedea cu uşurinţă că tot ceea ce autorul pretinde a fi domeniul exclusiv de manifestare al „eului” său (de exemplu, că *„Eul este într-un sens suficient, pentru că el nu are nimic decât experienţa.”*[253] sau că varianta lui „pură” este „*experienţa fără conţinut*”) se poate aplica la fel de lejer (de aceeaşi manieră superficială specifică „metafizicii” şi „axiologiei” etalate în „*Obstacol şi valoare”*) şi conceptelor de „lume”, „substanţă”, „formă” etc. pe care Le Senne le exclude de la „onoarea” de a denumi „unitatea experienţei”, datorită preferinţei sale subiectiv conturate faţă de „eul” (său) difuz, etalat doar pe „pipăite” în spaţiul ontologic al glumelor poetic-„aeriene”. Este evident însă că toate conceptele de mai sus, excluse de Le Senne de la masa „unităţii”, „nu au nimic în ele decât experienţa” şi că „lumea pură”, „substanţa pură”, „forma pură” (şi alte cuvinte filosofice „pure”) sunt şi ele „experienţă fără conţinut” ca şi „eul pur” (un fel de „aer metafizic fără conţinut” combinat cu „hrană filosofică fără conţinut” şi cu „apă ontologică fără conţinut”, adică un „conţinut fără conţinut” de genul „cercului-pătrat” (sau a „triunghiului-dreptunghi”) – a se citi „pătratului fără pătrat” şi „cercului fără cerc”...).

În plus, a „opri”, în mod relativ contingent, demersul specific „definirii negative” a ceva anume la „eu” sau la altceva e a nu pricepe „esenţa” negaţiei infinite pe care acest demers ni-l propune. Dacă în definirea a ceva prin esenţă „indefinibil” (cum este „experienţa” şi „substanţa”, şi „lumea”, şi „existenţa”, şi „forma” ş.a.m.d.) te opreşti la o noţiune sau alta, această noţiune nu poate fi decât o alegere subiectiv-contingentă care poate fi înlocuită oricând, cu la fel de multe „argumente”, cu oricare alta la fel de subiectivă şi de arbitrară. Cu alte cuvinte, demersul „definirii negative” întreprins de Le Senne „se îneacă la mal” şi „se loveşte cu capul” (destul de rău), pe urma unei tradiţii franţuzeşti mai vechi, de conceptul de „eu” pe care apoi nu şi-l mai poate scoate din minte spre a analiza mai atent realitatea fiinţei infinite...

Pentru a justifica primatul „eului” în raport cu alte concepte, ni se spune că eul *„Este unu punctual, este unu simplu, fără de părţi, vid de conţinut.”*[254] şi că *„Din aproape în aproape, eul urcă spre un tot indistinct, în interiorul căruia toate părţile sunt intim amestecate încât devine absurd să vrei să le separi.”*[255]. Noi întrebăm însă: „De ce să fie doar „eu” în „unu”? De ce să nu fie şi „tu” sau „el/ ea”, sau „noi”, sau „nimeni”, sau „nimic”, sau „totul”, sau „ceva”, sau „sine”, sau „conştiinţă”, sau „percepţie”, sau „mişcare” etc.? Alegerea lui *„je”* este subiectivă prin excelenţă – Le Senne nu poate vedea însă prea bine „experienţa” şi „unitatea” ei din cauza umbrei aruncate peste mintea sa de „*je*-ul” său (a se citi „egoul pierdut iremediabil printre cuvinte metafizice”).

Nu e mai multă „esenţă” şi „universalitate” în „*je*” decât în orice alt „concept”, indiferent cât ar încerca unii, prin metafore în nevoie de metafore, spre a îl cocoţa în centrul unei metafizici sau alteia: *„În măsura în care unul obiectiv este mijlocul universal al oricărei medieri ideale, adică intelectuale sau perceptive, eul este înzestrat cu universalitate.”*[256]

253 *Ibidem*, p. 101.
254 *Ibidem*, p. 103.
255 *Ibidem*, p. 104.
256 *Ibidem*, p. 106.

Iar a reduce „eul” la „gândire” este a nu avea habar ce este „eul” (nici măcar cât un copil de grădiniță): *„În conexiune cu gândirea, eul este; şi el este gândirea.”*[257]*; „Eul este întotdeauna unitatea dintre o gândire şi o gândire-ascunsă.”*[258]. A reduce „eul” la gândire şi a ignora părți esențiale din el cum este percepția, emoția, intuiția, voința, conştiința ş.a.m.d. este doar a te juca cu cuvintele pentru a scoate în evidență doar confuzii dintre cele mai grosiere între anumite părți ale unui întreg şi acel întreg privit în ansamblul său.

Le Senne se scaldă însă în mod „natural” în noroiul confuziei, impreciziei, vaguității şi fortuirii de semnificații, până într-acolo încât „*je*-ul” său ajunge a fi tot una cu „*Dieu*”: *„Deoarece valoarea este, prin raport la determinare, nelimitată şi primară, eul, ca şi eu* [moi] *al valorii trebuie să fie numit Dumnezeu.”*[259]

Dar pentru Le Senne „*Dieu*” nu este chiar „*Dieu*”/ Dumnezeu, ci este doar (în general, la fel cu orice alt concept pe care el îl foloseşte) un „neant al determinării” (*„Că îl numim necunoscut, viitor, dincolo de, lucru în sine, Dumnezeu sau cu orice alt nume, el este mai întâi neantul determinării.”*[260]) sau o „sursă indeterminată”: *„Ceea ce noi numim prin cuvântul Dumnezeu este o sursă indeterminată, la care totuşi existența ne face să participăm atunci când valoarea ne animă.”*[261]

Prin urmare, potrivit lui Le Senne, atunci când suntem „animați de valoare”, participăm la o „sursă indeterminată”... (tradus ar fi: participăm la „nici noi nu ştim ce”). Această rătăcire valorică nu este uşor scuzabilă – nici măcar dacă se ascunde după masca „metafizicii” – fiind evident faptul că valoarea nu poate exista (mai ales în ipostaza în care noi să putem participa la manifestarea ei în lume), dacă nu o determinăm cât mai precis în relație cu gânduri şi vorbe şi fapte cât mai bine conturate şi cât mai clar exprimate (altfel discursul nostru despre „valoare” nu devine decât „gargară axiologică” relativ inutilă).

Dar „*Dieu*-ul” lui Le Senne nu e doar „sursa indeterminată”, ci şi „sursa determinărilor”: *„Dumnezeu trebuie deci să se distingă de determinări, chiar dacă ele trebuie să provină din el, şi totuşi să se dea în experiență. El nu poate să fie decât eul valorii.”*[262]

Ni se spune cu alte cuvinte că „*Dieu*” trebuie să fie „cercul-pătrat” sau, altfel spus, că el trebuie „să se dea în experiență” fără însă a fi marcat de „determinări”... În care experiență? Întrebăm noi. Probabil doar în „experiența lipsită de ea însăşi” („experiența fără conținut”), căci experiența pe care o ştie toată lumea e întotdeauna una determinată!

Deci „*Dieu*” e „cercul-pătrat” şi e şi „eul valorii”... E bine totuşi că nu este „inima valorii” sau „floarea valorii” sau „vântul valorii”... Identificările acestea „metaforice” nu ne lămuresc defel nici ce este „*Dieu*” în concepția lui Le Senne (în afară de ceva „neprecizat”), nici ce e „valoarea” (în afară de ceva „aerian”) şi nici ce este „*je*-ul” său (în afară de ceva „fără conținut”). Ele ne arată doar că mintea acestui „filosof” spiritualist e rătăcită iremediabil printre concepte fără fond – că scrierea lui este o mare nebuloasă de cuvinte vag definite, o mare confundare intenționată a termenilor oarecum consacrați ca şi sens şi o măreață neclaritate ideatică, la fel de măreață precum e şi „sursa indeterminată” pe care el se apucă să o determine – printre altele, prin identificarea ei cu „eul valorii” sau măcar cu „sufletul valorii”: *„Eul trebuie deci să fie, sub un alt nume, sufletul valorii, cum el este subiectul obstacolului.”*[263]

257 *Ibidem*, p. 115.
258 *Ibidem*, p. 116.
259 *Ibidem*, p. 151.
260 *Ibidem*, p. 149.
261 *Ibidem*, p. 151.
262 *Ibidem*, p. 151.
263 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 152.

Cât despre „obstacolul” al cărui „subiect” este „eul”, Le Senne ne lămureşte că în relaţie cu el putem diferenţia între *„situaţia eului” (moi)* definită de *„un complex de obstacole”* prin care el *„va încerca dificultăţi”*[264] şi *„structura eului” (moi)* constituită dintr-un *„ansamblu de determinări care, dimpotrivă, pune la dispoziţia eului o multiplicitate de mijloace şi direcţii, cu care şi după care succesul său va fi facil şi eficace”*[265]. Aceste definiţii contingente ale „situaţiei” şi „structurii” eului (*moi*) sunt evident interschimbabile cu un minim efort de voinţă botezistică şi, prin urmare, nu au decât consistenţa unor metafore cu aparenţă descriptivă, dar cu fundal rătăcitor prin jocuri „astrologic-filosofice” de cuvinte plate, acordate gramatical, dar neacordate sensual în mod serios (spre discriminare reală, cât mai obiectivă).

Împărţirile forţate efectuate de Le Senne sunt de găsit şi în propoziţia următoare: *„Iată experienţa subdivizată în experienţa determinării şi experienţa valorii.”*[266] – valoarea este opusă în mod abuziv şi chiar absurd determinării... şi astfel „relaţiei întrerupte” (*„Am putea deci spune că determinarea este relaţia întreruptă.”*[267] – după o astfel de identificare nu ar fi de mirare ca „determinarea” cu pricina să fie de fapt doar „eşecul în dragoste” (de înţelepciune))... sau „conţinutului spiritului” – *„determinarea nu este deci decât conţinutul spiritului”*[268] (deci „*conţinutul spiritului*” este „*relaţia întreruptă*”?) – sau unei „relaţii între opacitate şi transparenţă” – determinarea *„este întotdeauna relaţia unei opacităţi şi a unei transparenţe”*[269] ...

După cum se vede în discursul său, Le Senne nici nu înaintează, nici nu se retrage – el doar „bate pasul pe loc” şi „se învârte în jurul cozii” („determinării”) cu tot felul de definiţii/ identificări poetic-generale care se pot aplica cam la orice alt concept în afară de cel cu care el le pune în relaţie relativ arbitrară (la urma urmei, orice alt concept „X” poate fi la nevoie o „relaţie întreruptă” sau o „relaţie între o opacitate şi o transparenţă”...).

Prin urmare, „metafizica axiologică” a lui Le Senne este în ceaţă şi vrea să rămână în ceaţă... Şi poţi citi sute de pagini (scrise la umbra obscurităţii, de o manieră atât de transparentă încât se vede prin ele, de cât de „subţiri” sunt), „produse” de astfel de filosofi ai „relaţiilor (sensuale) întrerupte” (din motive doar de ei ştiute) şi totuşi să rămâi tot acolo de unde ai plecat (la începutul lecturii) – adică „nicăieri” (*„Aproape toţi „filosofii” noştri sunt în căutarea unei scriituri deturnate, a unor suporturi indirecte, a unor referinţe oblice, astfel încât în locul presupus de nelocuit al filosofiei să survină tranziţia evazivă a unei ocupări a sitului.”*[270]).

Oricât s-ar învârti haotic în jurul conceptelor-marmeladă pe care ei le amestecă în aluatul nedospit al minţii lor fugitive, ei nu pot nici cum să le dea glas, nu le pot face să vorbească prin ei – vorbele se aplatizează şi se noroiază în discursul lor, pentru că relaţia dintre ele nu face altceva decât să „bată pasul pe loc” până la plictis şi aberare – ea nici nu merge înainte, nici nu dă înapoi, ci rămâne mereu în „zona crepusculară” a delirului filosofic foarte clar perceptibil, accentuat în plus spre penibil şi ridicol de dorinţa lor subliminală de a arăta unui eventual cititor (cam rar ce-i drept pentru astfel de materiale „aiuritoare”) că filosofia cu pricina de fapt „nu bate pasul pe loc” (deşi e evident pentru oricine că chiar asta şi doar asta face...), ci aduce contribuţii importante la „dezvoltarea filosofiei”... (*„Afirm nu numai că filosofia este astăzi posibilă, dar şi că această posibilitate nu are forma traversării unui*

264 *Ibidem*, p. 159.
265 *Ibidem*, p. 160.
266 *Ibidem*, p. 161.
267 *Ibidem*, p. 162.
268 *Ibidem*, p. 165.
269 *Ibidem*, p. 168.
270 Alain Badiou, *Manifest pentru filosofie*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2008, p. 5.

sfârşit. Dimpotrivă, este vorba de a şti ceea ce înseamnă: a face un pas în plus. Un singur pas."[271])

Această stagnare intelectuală provine (printre altele) din folosirea conceptelor („determinare", „valoare", „obstacol" etc.) doar în „sensul lor cel mai general" – situaţie care echivalează de fapt cu a le folosi pe acestea ca şi cum ele nu ar avea nici un sens (generalul în lipsa particularului este la fel de lipsit de sens ca şi particularul în lipsa generalului) – ceea ce poate fi orice nu mai este nimic (în el însuşi) – nu are nici o „determinare" (fixă, stabilă, clară, bine precizată) care să-l lege de ceva anume şi, astfel, conceptul care se scaldă doar în universal devine „nimic" (fiindcă se leagă doar de „nimic") – el doar rătăceşte ca un bezmetic în căutare sisifică de sine, fără a fi capabil să sesizeze adevărul evident că rădăcinile sale sunt de fapt bine ancorate în pământul concretului, al individualului şi al realităţii extra-discursive (şi el trebuie să privească realitatea doar cu puţin mai multă atenţie şi cu puţin mai mult interes pentru profunzime pentru a sesiza acest adevăr).

(*„Teologia care stăruie asupra folosirii anumitor cuvinte şi expresii, şi le înlătură pe altele, nu clarifică nimic [...]. Ea gesticulează, ca să spunem aşa, cu cuvinte, deoarece vrea să spună ceva şi nu ştie cum. Practica dă cuvintelor sensul lor."*[272])

A vorbi despre ceva cu întindere spre universal este a vorbi inevitabil despre o necunoscută – despre „X". Dar la întrebări de genul „Ce este X?" (determinarea, valoarea, „*Dieu*", eul, obstacolul, experienţa, unitatea etc.); respectiv „Ce cuprinde el?"; „Până unde se întinde X?", „Cum acţionează el în lume?"; „Ce relaţie se crează între X şi altceva Y?" ş.a.m.d. – nu se poate răspunde (nici măcar parţial), dacă cel care abordează astfel de întrebări nu îşi stabileşte cât mai clar, mai concis, mai precis, mai coerent, mai realist, mai raţional şi mai logic la ce anume face el referire când pronunţă numele „X" în discursul său. A-l folosi pe acesta doar aşa, „în general" e doar a vorbi ca să nu taci (mai ales dacă poezia astfel reieşită nu e nici atractivă emoţional şi intuitiv), e a vorbi „în limbi" (pe care nici tu nu le pricepi) doar de dragul de a te auzi vorbind şi pentru nimic altceva.

(*„Dacă ar trebui să arăt care este principala greşeală a filozofilor din generaţia actuală [...] aş spune că este următoarea: atunci când privesc limbajul, ei consideră forma cuvintelor, nu modul în care este ea folosită."*[273])

Apropierea strict metafizic-metaforică de un concept oarecare „X" (fiinţă, existenţă, voinţă, valoare etc.) nu duce aproape nicăieri în mod real, pentru că spre deosebire de „poezie" acest discurs fiind, de obicei, relativ lipsit de indicaţii şi accente vădit emoţionale, rămâne fad, rămâne arid, rămâne fără urme serioase în conştiinţa unui potenţial ascultător/ cititor al său (cine dispreţuieşte realitatea imediată este dispreţuit de realitatea imediată). Astfel de înşiruire gramaticală de cuvinte descărcate în mod abuziv de mesajul lor (cu sens relativ precis delimitat în comunicarea normală) devine doar o „lălăitură conceptuală" interminabilă şi dezagreabilă receptiv pentru cel care (din diferite motive) este obligat să o „asculte".

„Şi nu putem spune nimic peste părerea Cercului de la Viena care a văzut în metafizică una din ramurile literaturii fantastice şi a acuzat mijloacele literare ale ontologiei, sau peste opinia critică a lui Lévi-Strauss, care, mai recent, vorbeşte despre un fel de philosoph`art ce se dedică prostituţiei estetice a problemelor, metodelor şi vocabularului predecesorilor şi ale cărei reuşite sunt sortite să rămână pur senzuale şi decorative."[274]

271 *Ibidem*, p. 8.
272 Ludwig Wittgenstein, *Lecţii şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credinţa religioasă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 156.
273 *Ibidem*, p. 15.
274 Aurel Codoban, *Filosofia ca gen literar*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2005, p. 10.

Un astfel de discurs are o deficienţă clară şi evidentă de determinare, are o carenţă acută de sens şi mesaj discernabil şi astfel este condamnat la superficialitate comunicativă, lucru pe care Le Senne pare şi el să-l conştientizeze uneori (nu însă suficient de profund încât să treacă la argumente serioase şi la expuneri clare şi precise ale „ideilor” pe care le abordează): *„Când punem totul în determinare, existenţa, spiritul nu mai pot fi decât nimic, un loc, un vid.”*[275] Şi el pare să priceapă uneori că în domeniul influenţelor fiinţiale ceea ce contează este utilitatea unei determinări (specifică, de exemplu, unui anumit tip de discurs/ vorbire), influenţă pe care ea poate să o aducă cu sine în domeniul realului: *„Ceea ce contează, cu adevărat, în mod absolut, pentru orice om, nu este ceea ce el are, ci ceea ce el este, nu determinările, ci proba pe care influenţa lor o suscită în el.”*[276], dar această pricepere nu este decât superficială şi trecătoare, un „vis urât” într-o mare de delir onorico-filosofic: *„Influenţa determinărilor este deci conştiinţa însăşi, în măsura în care ea este pură.”*[277]

Aşa deci: „conştiinţa pură” *„est donc”* „influenţa determinărilor”... Ce o fi atunci, după Le Senne, „conştiinţa impură”? Lipsa de influenţă a determinărilor? Adică, mai clar spus, acolo unde determinările nu au nici o influenţă o să găsim „conştiinţa impură”?... Cu stilul acesta „bălăristic” de identificare a „determinărilor” unor concepte (sau a „influenţei” lor) nu prea poţi merge prin filosofie decât sub umbrela unor discriminări mereu grăbite spre superficial şi spre întindere „gimnastică” de cuvinte lipsite de adresă: *„Eu mă disting de ceea ce eu văd, ating, socotesc, discriminez; eu nu mă disting de admiraţie, de bucurie, de frică, adică pe scurt de proba nedivizată care sunt eu.”*[278] Dacă „*je*-ul” lui Le Senne nu se putea distinge de nişte emoţii pe care el le avea, atunci trebuie să constatăm că, pentru el, el era „admiraţia”, „bucuria” şi „frica” (lui)!... E de remarcat aici şi faptul că după ce se învârte pe zeci de pagini în jurul lui „*je*” şi a lui „*moi*”, până la urmă, descoperă şi Le Senne că „*le je*” e tot una cu „*le moi*”: *„Le je est relation ideo-existentielle; et par suite le moi.”*[279] *(„Eul este relaţie ideo-existenţială; şi, prin urmare, eul.”)...*

„Atât timp cât rămânem pe planul ideal, unde o determinare o determină pe alta, eliminăm conştiinţa însăşi; deci aceasta este neantul determinării”[280]

Să recapitulăm deci: „influenţa determinărilor” este „conştiinţa însăşi” care este „neantul determinării” – prin urmare, ar reieşi că potrivit lui Le Senne „influenţa determinărilor” este „neantul determinării” (adică, pe scurt, „influenţa” e cam tot acelaşi lucru cu „neantul”). De ce să nu fie atunci neantul o prăjitură sau o muscă, sau un crastavete? – Dacă „neantul” (golul, nefiinţa, nimicul, non-existenţa) poate fi cam tot una cu „influenţa”, atunci cu siguranţă că el poate fi orice (pentru Le Senne)... Ce să mai vorbim de „conştiinţa însăşi” care pentru el pare a fi tot una cu „valoarea”: *„valoarea este neantul determinării”*[281]... (După cum se vede se întâlnesc amândouă în identificarea cu „neantul determinării”.)

Totuşi acest „neant” e „relativ” – el nu e chiar un neant „pe bune” (*„Vedem imediat că acest neant relativ se întinde de la neantul absolut până la existenţa absolută.”*[282]) şi că „neantul relativ” e de fapt un „neant pozitiv” (*„valoarea este un neant pozitiv”*[283]) şi nu unul negativ (gol, vid, nefiinţial, non-existent) cum ar putea unii să creadă, care este situat însă în „atmosferă” şi astfel este greu de „localizat” (*„În opoziţie cu localitatea determinării*

---

275 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 172.
276 *Ibidem*, p. 173.
277 *Ibidem*.
278 *Ibidem*.
279 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 174.
280 *Ibidem*.
281 *Ibidem*, p. 175.
282 *Ibidem*.
283 *Ibidem*.

valoarea este atmosferică."[284]) – mult mai greu de localizat decât „determinarea", care, după cum ne amintim, este de fapt *„conţinutul spiritului"* (conf. p. 165). Determinarea este însă negativă (plină de „negativitate": *„trebuie să subliniem negativitatea determinării, care rezultă din localitatea sa."*[285]) şi, prin urmare, „neantul determinării" (valoarea), observăm noi, e de fapt un „neant negativ" şi nu unul „pozitiv" (conf. p. 175)... Dar e greu să se hotărască Le Senne cum e neantul lui – când te joci cu vorbele în dispreţ faţă de sens, deseori uiţi de unde ai plecat şi ce vrei să spui şi te contrazici „spiritual" în mare veselie „filosofică" (să ne amintim aici că „*je*-ul" lui Le Senne reuşeşte să fie în acelaşi timp, identitar vorbind, şi „bucurie" şi „frică" – între care el nu poate face teoretic diferenţă, din moment ce nu poate distinge, zice el, între el şi bucurie, pe de o parte, şi între el şi frică, pe de altă parte...).

"Insuficienţa determinării ia două forme care sunt de primă importanţă să le opunem. Una este insuficienţa oricărei determinări relativ la o altă determinare, alta, insuficienţa determinării în general."[286] A vorbi de „insuficienţa determinării" (în general) e ca şi cum ai vorbi, de exemplu, de „insuficienţa cărămizii" (conceptului de cărămidă) sau de „insuficienţa limitei", sau de „insuficienţa insuficienţei" şi a spune în mod plat că „insuficienţa lui X se datorează relaţiei sale cu un alt X" sau că se datorează „insuficienţei lui X"... Astfel nu spui decât că „insuficienţa lui X este cauza insuficienţei lui X" sau, altfel spus, că „insuficienţa este insuficientă (este insuficienţă – A este A)!" (Nu zău!!) Şi cu ce ne ajută această descoperire „metafizică" (şi altele ca ea) în înţelegerea mai profundă sau în descrierea mai clară a lui „X" (insuficienţei, determinării, obstacolului, valorii)? Cu mai nimic!...

Chiar dacă o poţi ţine cu tautologii, platitudini şi definiţii în nevoie de definire o vreme, două vremi sau trei vremi – până la urmă, tot te plictiseşti de ele şi constaţi inevitabil că zăbovind prea mult în tărâmul „obscurităţii" metafizice doar ai pierdut vremea relativ fără de folos...

Valoarea, Existenţa şi Absolutul

Am văzut că pentru Le Senne *„valoarea este neantul determinării"*[287], dar, ne mai spune el, „valoarea" în fond e tot una cu „existenţa": *„Existenţa este, ei bine, de fapt, o valoare, şi chiar singura valoare"*[288] şi astfel şi „existenţa", zice el, „neagă" determinările: *„Existenţa se prezintă deci în intervalul dintre valoarea infinită şi neant, având cu ele această esenţă comună, de a nega determinarea."*[289]. Totuşi, ne mai spune Le Senne, *„Valoarea este absolută sau nu este valoare."*[290]

Aşadar, din afirmaţiile de mai sus, rezultă că valoarea este absolută, dar şi că ea poate fi infinită – vorbind de valoare infinită, în condiţiile în care valoarea este prin excelenţă absolută, vorbim de fapt de expresia „absolut infinit" (ca şi cum „absolutul" ar putea fi şi finit...). Mai rezultă că existenţa este singura valoare şi că ea este situată între ea însăşi (între valoarea infinită) şi ea însăşi (şi „neant"-ul determinării)... şi că „existenţa" este „absolută" sau nu este deloc (sau nu e existenţă = valoare („unica valoare"))... – „Ce o fi atunci cu „existenţa" aceasta relativă pe care o trăim cu toţii, în mod evident?", îl putem întreba noi pe rătăcitul „filosofic" prin cuvântul „absolut", care este Le Senne...

284 *Ibidem*.
285 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 164.
286 *Ibidem*, p. 170.
287 *Ibidem*, p. 175.
288 *Ibidem*, p. 180.
289 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 181.
290 *Ibidem*, p. 179.

Apoi, dacă „existenţa” e situată între „neantul determinării” (valoarea) infinite (/ă) şi „neant” (pur şi simplu) şi se ocupă astfel şi ea sărmana doar cu „neantul” şi cu negarea determinărilor (situate şi ele probabil tot în „neant”), atunci vedem că, la fel cu restul „conceptelor” tratate de Le Senne, „existenţa” rămâne şi ea în „aer”, plutind rătăcitoare în „atmosfera” neprecizată a „neantului” (neprecizat).

Ce să vezi însă, că, până la urmă, „neantul determinării” este de fapt „cunoaşterea Absolutului”:*„Valoarea este cunoaşterea Absolutului.”*[291] şi astfel că chiar conştiinţa (însăşi) este „cunoaşterea absolutului”, deoarece ea e tot una cu valoarea (conf. p. 174)... şi la fel existenţa, hop şi ea, tot cunoaşterea absolutului este, din moment ce e tot una cu valoarea...

Dar ce o fi atunci „absolutul” acesta de-l cunoaşte „toată lumea” aşa de bine? Poate că e ceva „bipolar”, pentru că se pare că „valoarea” este (printre alte cuvinte care i-au trecut prin gură lui Le Senne) „bipolară”: *„Anunţând acest caracter al valorii, anume că ea este bipolară, nu facem decât să recunoaştem acest dat al descrierii, că toată valoarea pozitivă e corelativă cu o valoare negativă.”*[292]; şi *“Din punctul de vedere al valorii, ca sursă metafizică a ceea ce este şi trebuie să fie, pozitivitatea este primară în raport cu negativitatea”*[293] ... Dar dacă *„valoarea este absolută”* (conf. p. 179) sau *„nu mai e valoare”*, de ce „pozitiv” şi „negativ” (de ce „pozitivitate” şi de ce „negativitate”) ne vorbeşte Le Senne? De „pozitivul” şi „negativul” din „Absolut”? Absolutul este deci şi el doar un amărât de „relativ”, un „schizoid” şi un „bipolar” care rătăceşte confuz între „pozitiv” şi „negativ”?... Apoi, dacă, pe de o parte, „valoarea este absolută” şi, pe de altă parte, ea este „neantul determinării”, rezultă că „neantul determinării” este „absolut” (cum ar veni peste tot/ perfect/ desăvârşit) şi, prin urmare, „determinarea” de fapt nu există, ci doar negarea (neantul) ei... (aici e curios cum ar putea exista totuşi negarea a ceva anume când acel ceva, de fapt, nu există...).

Ştiind deci că, pentru Le Senne, *„valoarea este absolută”* ne întrebăm deci ce este „Absolutul” pentru el? Şi uite că ne lămureşte: *„Absolutul este valoarea.”*[294] („Scurt şi la obiect!”...) Deci, pentru cine nu a fost atent, recapitulăm: „valoarea” este „cunoaşterea Absolutului”, iar „absolutul este valoarea” – prin urmare, de aici rezultă că „valoarea este cunoaşterea valorii”, adică, cum ar veni, „vaca este cunoaşterea vacii” sau, altfel spus, „este = cunoaştere”, „a fi” e „a cunoaşte” şi ca şi consecinţă „cine nu cunoaşte nu este” (o variantă a lui „cine nu gândeşte nu este”? – cum ar fi, de exemplu, pietrele şi munţii, şi văile ş.a.m.d.?).

Valoarea este apoi „neantul determinării” (p. 175) şi, prin urmare, „absolutul” este şi el „neantul determinării”, iar determinarea este „conţinutului spiritului” (p. 165) deci, concluzionăm noi, „Absolutul este neantul conţinutului spiritului”! Neantul însă fiind nefiinţă, inexistenţă, nimic rezultă că „Absolutul” lui Le Senne este în fond „inexistenţa unui conţinut al spiritului”... şi de aici logic nu rezultă decât două variante, care ambele demolează „filosofia spiritului”: fie „spiritul” există (şi deci are un conţinut oarecare) şi atunci „Absolutul” nu mai există (şi nici valoarea, nici *Dieu* ş.a.m.d.); fie „spiritul” nu există (nu are nici un conţinut) şi atunci „Absolutul” (în accepţiunea lui Le Senne) există şi desemnează exact acest lucru, anume că „spiritul” nu are nici un „conţinut”...

(*„Şi câtă vreme Absolutul* [...] *nu poate fi redus conceptual la nimic altceva, numele său, dacă are vreunul, este Nimicul. Şi astfel un Nimic salvează alt Nimic de la Nimicnicia lui.”*[295])

Apoi „existenţa fiind singura valoare” (conf. p. 180) rezultă că „existenţa este valoarea”, adică existenţa este „neantul determinării”, adică „inexistenţa a ceva determinat”, adică „existenţa” (cel puţin a fiinţelor determinate) nu există!?... Şi fiindcă, chiar şi aşa

291 *Ibidem*, p. 181.
292 *Ibidem*, p. 183.
293 René Le Senne, *Traite de Morale Générale*, Editura Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 23.
294 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 194.
295 Leszek Kolakowski, *Horror Metaphysicus*, Editura All, Bucureşti, 1997, p. 51.

„inexistentă", „existența" e pentru Le Senne tot una cu „Absolutul" (valoarea), fiind „absolută sau nefiind deloc" (conf. p. 179) se poate concluziona că potrivit „argumentelor" lui nici „Absolutul" său drag nu există...

Putem deci conchide, conform evidenței celei mai banale şi rațiunii celei mai profunde, că fiindcă existența este aşa cum este (adică plină de determinări) ea nu este nici „absolutul" şi nu este nici „absolută" (ci evident relativă) şi că în realitate, la fel stau lucrurile şi cu „valoarea" pe care Le Senne o identifică, în mod grosier şi relativ nechibzuit, cu „Absolutul"...

„Cu siguranță, valoarea nu ne poate fi dată decât absolut. Ea nu revine niciodată la altceva decât la ea însăşi. Dar absolutul valorii nu echivalează cu valoarea absolută. Această inadecvare este chiar sufletul cercetării noastre."[296]

Valoarea trimite doar la valoare zice Le Senne. Ea ne este dată în mod absolut – totuşi, oare când „ne este dată", ea nu trimite la noi, nu se relaționează cu cei care vor să o cerceteze, să o trăiască, să o aplice în fapte concrete? Nu e relativă la cel care şi-o însuşeşte? Şi atunci cum mai este ea „absolută" şi strict auto-referențială?...

Sufletul „cercetării" poetice a lui Le Senne este, se vede treabă, doar jocul de cuvinte pierdute fără urmă pe undeva între „absolutul valorii" şi „valoarea absolută" – parafrazându-l pe Le Senne putem spune că sufletul filosofiei lui este astfel doar o „absolutizare fără motive de a absolutiza" şi o „valorizare fără motive de a valoriza": ... *„sufletul cunoaşterii şi al vieții este speranța fără motive de a spera"*[297].

Rătăcit prin absoluturi cam negândite Le Senne ne spune că *„Absolutul şi-ar pierde esența sa de absolut, dacă s-ar contamina de oricare experiență."*[298] De aici putem noi concluziona că „absolutul" cu pricina nu are nici o legătură cu „experiența" şi nici valoarea care potrivit lui Le Senne e tot una cu el (conf. p. 179 şi p. 194) – ceea ce, apropo, ar face din „sufletul cercetării" lui Le Senne cercetarea „inadecvării" dintre „absolutul absolutului" şi „absolutul absolut"... (adică ceva de genul cercetării „inadecvării" dintre „susul susului" şi „susul sus", sau dintre „începutul începutului" şi „începutul început", sau dintre „obscurul obscurului" şi „obscurul obscur"...).

Dar dacă nici „absolutul" şi nici „valoarea" nu au nici o legătură cu experiența (în nici un fel) de frică de a nu se contamina cu ea, atunci oare cum se face că: *„Obiectiv, conținutul experienței se subdivide în determinare şi valoare; subiectiv, în eu al determinării sau eu şi eu al valorii, sau Dumnezeu."*[299]?

Şi dacă *„Iată experiența subdivizată în experința determinării şi experiența valorii."*[300], atunci ce este aceea „experiența valorii", dacă „valoarea este absolută" şi „absolutul nu se contaminează cu experiența"? (nu poate fi decât ceva de genul „experienței non-experienței", a „vederii non-vederii" şi a „gândirii ne-gândirii" – adică doar absurdități de genul „cercului-pătrat"...). Şi cum se face că dumnealui se ocupă în mod principal (cu tot „sufletul" său „cercetător") de cercetarea „absolutului" acela „necontaminat de experiență" dacă: *„... filosofia are ca şi materie (de studiu) toată experiența şi nimic altceva decât experiența ..."*[301]*?!*

296 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 232.
297 *Ibidem*, p. 233.
298 *Ibidem*, p. 234.
299 *Ibidem*.
300 *Ibidem*, p. 161.
301 *Ibidem*, p. 24.

Şi dacă *„Valoarea care nu crează nu este.”*[302] şi *„Ea nu revine niciodată la altceva decât la ea însăşi.”*[303], atunci ce crează valoarea? Se crează pe sine şi doar pe sine? Şi ce crează ea? Non-experienţa? (Fiindcă e absolută şi nu vrea să se contamineze cu „experienţa”?!) Şi cum poate „eul” să abordeze „absolutul” acesta necontaminat de „experienţă”, dacă *„Eul este într-un sens suficient, pentru că el nu are nimic decât experienţa.”*[304]? Despre ce vorbeşte Le Senne (ca fiinţă „cu experienţă”), dacă nu ştie despre ce vorbeşte – neavând nici o legătură (nici experienţial-conceptuală, nici experienţial-perceptivă, nici experienţial-afectivă ş.a.m.d.) cu „absolutul” de care vorbeşte (stabilind astfel o legătură lingvistică cu el)?...

Se pare că acest „filosof” debitează doar propoziţii fără sens (contradictorii, incoerente, neclare, ilogice), doar cuvinte aiurite şi delirante spuse fie doar din „lipsă de preocupare” (mai serioasă), fie din „lipsa simţului ridicolului”, fie doar pentru a face şi el un „zgomot metafizic” oarecare (*„Nu există un singur motiv pentru care vorbesc oamenii. Un copil mic gângureşte adesea doar pentru plăcerea de a face zgomot. Iar acesta este şi unul din motivele pentru care vorbesc adulţii.”*[305]).

Prin urmare, dacă *„Experienţa este universalitatea abstractă şi concretă.”*[306], atunci înseamnă că „absolutul” lui Le Senne nu are nici o legătură nici cu „universalitatea abstractă” şi nici cu cea „concretă”... Concluzionăm astfel că el nu este decât un cuvânt lipsit de referinţă „experienţială”, ca de exemplu, cuvântul „*Gusudekafuzergu*” „definit” ca find *„acel ceva care nu are nici o legătură cu experienţa”*... (şi despre care astfel, prin definiţie, nu se poate spune chiar nimic cu sens...).

(*„Fiindcă toate lucrurile au o relaţie faţă de ceva, conchidem pe temeiul acestui mod, că va trebui să oprim aprobarea cu privire la lucrurile care există în mod absolut şi conform naturii lor proprii.”*[307])

Eul, Absolutul şi Dumnezeu

Totuşi oare ce o desemna, până la urmă cuvântul „Absolut” în viziunea lui Le Senne? Îl desemnează oare pe *„Dieu”*? Aşa se pare: ... *„trebuie de asemenea ca Absolutul să fie Dumnezeu, dacă adevărul şi valoarea ne sunt accesibile.”*[308]; *„În măsura în care Absolutul se prezintă ca şi sursă a valorii, pentru noi, el trebuie numit Dumnezeu”*[309]...

Dar dacă „*Dieu*” este „Absolutul” şi acesta nu se contaminează cu experienţa (conf. p. 234), atunci cum se „contaminează” el cu o experienţă care să ne facă nouă accesibile „adevărul” şi „valoarea” (care să ne amintim că e tot el – valoarea = absolutul = *dieu* = sursa valorii)? Pusă altfel această „dilemă” sună cam aşa: „Poate Dumnezeu să se sinucidă (definitiv şi irevocabil)?”...

Deşi susţine că Absolutul nu are nici o legătură cu „experienţa”, totuşi, ne „lămureşte” Le Senne, „credibilitatea” lui, pe care el ne-o „propune” (ca şi cum ar fi o persoană cu intenţie şi voinţă bine conturată) vine, ce să vezi, taman din „experienţă”: *„Dar de unde vine credibilitatea pe care Absolutul ne-o propune, dacă nu din experienţă, şi chiar din experienţa noastră?”*[310]

302 *Ibidem*, p. 234.
303 *Ibidem*, p. 232.
304 *Ibidem*, p. 101.
305 Ludwig Wittgenstein, *Lecţii şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credinţa religioasă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 106.
306 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 11.
307 Sextus Empiricus, *Expunere a filosofiei sceptice*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, 2001, p. 40.
308 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 235.
309 *Ibidem*.
310 *Ibidem*.

Nehotărât astfel pe unde să pună granițele între „Absolut” şi „experiență” (precum şi față de „valoare”, „*Dieu*”, „spirit” şi alte „concepte” pe care el le foloseşte în mod „aerian”) Le Senne recunoaşte (uneori) că de fapt el nu prea ştie despre ce vorbeşte: ... *„Absolutul este exilat noi nu ştim unde”*[311].

Dar „*Dieu*-ul” lui Le Senne (şi a altora ca el) se pare că are confuzii chiar mai mari de rezolvat decât cea de mai sus: ... *„eul* [le moi] *cuprinde* [enveloppe]*, din punctul inferior de vedere, al teoriei cunoaşterii, eul* [le je]*; din punctul superior de vedere al metafizicii, pe Dumnezeu.”*[312]

Sărmanul „*Dieu*”... A ajuns că fie cuprins/ înfăşurat/ învăluit/ încercuit de *„le moi”* (al domnului Le Senne)... Un „*moi*” atmosferic şi el, ca şi valoarea pe care el refuză să o precizeze (încolțind-o lingvistic doar cu formele aerisite conceptual ale „neantului determinării”, ale „cunoaşterii absolute” şi ale altora ca ele) ca nu cumva, din greşeală să o „reducă la determinări” (mai clare) şi să priceapă şi el (tot din greşeală) care e rolul „valorii” în viața lui „vânturistică” de filosof rătăcitor printre cuvinte neînchegate sensual. Astfel că sărmanul de el ezită năucit între a „determina” valoarea „reducând-o la determinare” şi astfel a o „epuiza printr-o definiție”[313] şi a o umple de „diversitate” şi de „eficacitate”: ... *„fără determinare valoarea ar fi fără varietate şi, prin urmare, imposibil de probat, şi fără eficacitate, pentru că nimic nu manifestă ceea ce este mai mult decât un loc.”*[314].

Şi astfel ezitând, el ajunge totuşi la concluzia că valoarea este până la urmă *„amploarea lui eu”*: *„Să facem, de exemplu, din valoare, adică din amploarea eului, un obiect de cunoaştere teoretică”*[315]... Cu amploare sau fără ea, eul lui Le Senne nu prea vrea să se hotărască dacă e doar „eu” simplu sau, de fapt, el este „*Dieu*” şi astfel ba ne spune că eul îl cuprinde pe „*Dieu”*, ca mai înainte, ba că eul se poate îndepărta de „*Dieu*”: *„Dumnezeu este focul sufletelor: el iradiază lumina pe care determinările o difractă şi o colorează şi ardoarea care animă existența; dar cu cât eul se îndepărtează de el, cu atât lumina păleşte şi căldura se domoleşte.”*[316]

Cum se îndepărtează „eul” de „*Dieu*”, dacă „eul” îl cuprinde/ învăluie/ înfăşoară în esența lui pe „*Dieu*”? Şi cine îl mai înfăşoară pe conceptul cu pricina ca să-i „țină de cald” după ce „*le moi*” se îndepărtează de el?...

Şi de ce se îndepărtează? Oare ca să fie liber?... Le Senne ne spune că *„Prevalența existenței asupra detaliului este libertatea.”*[317], deci probabil că atunci când „*le moi*” pleacă la plimbare de lângă „*Dieu*”, se duce ca să uite de acest detaliu nesatisfăcător logic, moral, existențial şi valoric al vieții sale de până atunci şi să descopere existența liberă de fabulații infantile şi teologii absurde...

Dar de ce s-ar îndepărta „*le moi*” de „*Dieu*”, dacă *„Dumnezeu, care este idealul existențial al eului şi sfârşitul țintirii sale”*[318], este idealul „eului”? Ori este idealul „eului” şi atunci logic ar fi ca acesta să încerce să se apropie de „idealul” său, ori nu este idealul lui şi atunci e logic să fugă cât mai departe de această plasmare nebuloasă a minții mitologizant-imature.

Până la urmă, însă, parcă Le Senne se hotăreşte că eul (său) nu se poate „îndepărta” de „*Dieu*” din cauză că: *„Dumnezeu este Dumnezeu-cu-noi sau nu este Dumnezeu.”*[319] şi pentru

311 *Ibidem*.
312 *Ibidem*, p. 187.
313 Conform *ibidem*, p. 189.
314 *Ibidem*, p. 193.
315 *Ibidem*.
316 *Ibidem*, p. 195.
317 *Ibidem*, p. 208.
318 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 209.
319 *Ibidem*, p. 236.

că *„Ideea de Dumnezeu-fără-noi nu poate fi deci decât o ficţiune-limită.”*[320] Vedem astfel că potrivit afirmaţiilor incoerente ale lui Le Senne ori „noi” nu avem nici o legătură cu experienţa şi atunci Absolutul este, ori „noi” avem o astfel de legătură şi atunci şi Absolutul/*Dieu*, care nu poate exista fără noi, are o legătură cu experienţa şi astfel devine un fel de „Absolut Relativ” – un *Dieu*-Noi (a se citi „*Dieu*-Le Senne”) care nu e nici Absolut şi nici *Dieu* „clasic” (înzestrat, de exemplu, cu atributul creării lui Le Senne sau a înaintaşilor săi mitici de etnie evreiască – pentru că în acest caz „*Dieu*” ar putea exista bine mersi şi fără compania indecisă, şovăitoare, ambiguă, nehotărâtă, contradictorie, ilogică şi „atmosferică” a lui Le Senne...).

Acesta însă insistă că el nu poate distinge între el şi o anumită specie de Dumnezeu (nu e clar deloc pe baza căror argumente): *„Noi numim Dumnezeu-fără-noi, Dumnezeu fără tăietură, o uniune aşa de pur-totală a sufletelor că discernerea lor nu mai este posibilă.”*[321]

De aici deducem mai întâi că există o specie de Dumnezeu care poate fi tăiat (un „*Dieu*-cu-tăietură”) şi apoi că cel netăiat (împrejur?) e un fel de uniune totală a sufletelor indiscernabile, lucru care poate avea o oarecare noimă, dacă „sufletele” sunt prin natura lor ceva greu de diferenţiat unele faţă de altele, respectiv ceva care nu are nici o legătură cu „experienţa” sau cu „fenomenele”. Singura „problemă” în ecuaţia aceasta este că Dumnezeul-fără-noi de fapt nu este Dumnezeu, pentru că, nu-i aşa *„Dumnezeu este Dumnezeu-cu-noi sau nu este Dumnezeu.”*[322]...

Cred că ne-am prins până aici că „argumentele” lui Le Senne nu prea au nici o legătură nici cu logica, nici cu raţiunea coerentă, nici cu evidenţa imediată... (De exemplu, el ne spune că ... *„afirmarea posibilităţii lui Dumnezeu, deja implicată în negarea existenţei sale”*[323] ... ceea ce, altfel spus, sună cam aşa: „afirmarea posibilităţii lui X este implicată de negarea existenţei sale” – pe principiul „când negi existenţa a ceva, tu, de fapt, afirmi posibilitatea existenţei acelui ceva”, adică, mai pe scurt zis, „când spui „nu!”, spui de fapt „da””?!! ...).

... *„eul* [le moi] *specifică eul* [le je] *ca şi relaţie între detaliu şi atmosferă, între percepţie şi acţiunea întoarsă spre determinări”*[324] ... Deci după Le Senne *„le je”* este „relaţia dintre detaliu şi atmosferă”... Bine măcar că nu e „relaţia dintre amănunt şi cer” sau „relaţia dintre piatră şi nori”... El e *„relaţia între percepţie şi acţiunea întoarsă spre determinări”*... – Putea oare acţiunea să fie „întoarsă spre nedeterminări” (spre nici un fel de determinări)?!

Şi apoi – restrâns şi definit ca şi *„relaţie între percepţie şi acţiune”* „eul” cu pricina poate fi cam orice – de exemplu, o broască sau un căţel, un robot sau o muscă... Şi în plus dintr-o astfel de precizare mai mult decât vagă poate reieşi că eul se poate defini ca fiind tot una doar cu voinţa sau doar cu discernământul, sau doar cu emoţia – de exemplu, doar cu frica şi bucuria (cum am văzut că îl identifică Le Senne) – deoarece fiecare dintre acestea poate fi definită aburistic ca fiind o „relaţie între detaliu şi atmosferă” sau „între percepţie şi acţiune (determinată)”. Astfel de specificări poetice ale naturii „eului” nu ajută cu nimic discursul filosofic să progreseze în cunoaşterea mai profundă a realităţilor specifice eului şi nici să facă paşi serioşi pe drumul care duce spre înţelepciune...

Pentru vaguitatea sa conceptuală Le Senne se scuză însă astfel: *„Această ambiguitate imposibil de rupt este ceea ce toată lumea numeşte eul* [le moi]. *Acesta este o eternitate de cercetare.”*[325] Orice concept (nu doar cel de „eu”) este o „ambiguitate imposibil de rupt” şi cere o „eternitate de cercetare” filosofică ... – mai ales dacă e abordat în maniera aeriană

320 *Ibidem*, p. 236.
321 *Ibidem*, p. 237.
322 *Ibidem*, p. 236.
323 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 238.
324 *Ibidem*, p. 223.
325 *Ibidem*.

folosită de Le Senne şi de alţii ca el (aceea de a desprinde cuvintele de orice referinţă clară şi apoi a te juca cu ele strict poetic-vorbulistic). Dacă ei nu ar mai bate câmpii prin arăturile infinite ale conceptelor lipsite de orice sens contextual-existenţial direct şi concret, atunci cercetarea lor ar putea să mai facă şi progrese, chiar dacă ar rămâne mereu deschisă (dovadă în acest sens stau, de exemplu, psihologia, neurologia şi alte ştiinţe care se ocupă cu seriozitate de „studiul eului").

René Le Senne vorbeşte însă, în „*Obstacol şi valoare"*, de „*moi*" şi de „*Dieu*" (şi de alte concepte) mereu la modul diluat-afumistic: nu le precizează conceptual-raţional-logic în mod cât mai precis referinţa lor „ideo-existenţială", nu le ataşează nici o conotaţie emoţională evidentă (pentru că ezită să participe afectiv şi la trăirea unuia şi a celuilalt) şi nu le abordează nici empiric-perceptiv, părând incapabil să sesizeze direct prezenţa unuia şi/ sau a celuilalt. Cum lui nu-i este clară determinarea „eului" şi a lui „Dumnezeu" în imaginea sa despre lume (pe care o recunoaşte ca fiind „ambiguă"/ neclară/ confuză), el produce automat o scriere confuză şi ameţită, un text ezitant şi indecis, un discurs bâlbâit şi nesigur, care se caută disperat pe sine, spre a se scoate din nebuloasa filosofică în care singur s-a afundat.

El foloseşte un cuvânt („*Dieu*") care în teologia creştină franceză e utilizat îndeobşte pentru a desemna un zeu oarecare – unul numit de ei „*Dieu*" – care se manifestă mitologic în general în „triplă persoană", care se încarnează prin fecioare, care „merge pe ape" şi care moare, zic ei, pe o cruce (e tipul acela de zeu care nu e nemuritor şi care astfel îşi permite să mai şi moară din când în când...) ş.a.m.d. (bălăriile teologice nu se opresc la cele înşirate mai înainte, fiindcă sunt mult mai multe). Numele „*Dieu*" are deci un înţeles public specific, relativ bine precizat (în societatea franceză) pe care însă Le Senne îl ignoră în mare parte, alegând din atributele acestui „zeu" verbal doar câteva detalii suficient de aeriene, încât cititorul să nu se poată prinde despre ce vorbeşte el de fapt când foloseşte în vreo propoziţie cuvântul „*Dieu*" (*„Cuvintele au un sens pentru toată lumea, iar a nu lua în considerare acest lucru creează confuzie şi ambiguitate"*[326] ...). Iată astfel cum filo-poezia poate transforma chiar şi ceva relativ clar precizat (în sfera miticului) în ceva total neclar şi obscur: într-un simplu cuvânt lipsit de referinţă precisă, pierdut iremediabil printre alte cuvinte „metafizice" rătăcite prin minţi la fel de pierdute ca şi cuvintele „filosofice" pe care ele le găzduiesc, doar spre preţuire superficial-bârfelnică, în ele.

Scrierea lui Le Senne e în cea mai mare parte doar o înşiruire plictisitoare de pseudo-aforisme, pseudo-definiţii şi pseudo-argumente, adică doar o pseudo-vorbire care rătăceşte incoerentă printre cuvinte şi propoziţii: *„Dumnezeu este peste tot şi el nu este nicăieri."*[327]*; „La rigoare Dumnezeu nu este nici esenţă, nici existenţă"*[328] ... La rigoare, dacă Dumnezeu nu este existenţă, aceasta înseamnă că el nu există... Şi dacă el nu este esenţă (a nimic), atunci cum rămâne cu propoziţia următoare: *„Esenţa lui Dumnezeu este ... perfecţiunea."*[329]?!... Şi despre ce vorbeşte Le Senne când vorbeşte de „*Dieu*", dacă în acele clipe de delir filosofic el vorbeşte de „ceva care este peste tot şi în acelaşi timp nu este nicăieri"? Despre o „existenţă care nu există" şi despre o „esenţă fără esenţă"? Adică despre o iluzie, despre o părere, despre o himeră, despre o amăgire? Adică despre o pierdere în contradicţii gratuite de dragul unui delir filosofic fără substanţă filosofică?!...

Unii vorbitori de cuvinte „filosofice" chiar nu înţeleg „sensul filosofiei" şi în loc să caute prin ea o înţelegere a principiilor şi legilor generale ale lumii (spre folosirea lor concretă în imediat) ei se pierd doar într-o vorbire de cuvinte generaliste despre confuzia din mintea lor şi astfel pierzând din vedere ţelul unei filosofii coerente şi clare ei pierd din vedere însuşi rostul

326 Nigel Warburton, *Cum să gândim corect şi eficient*, Editura Trei, Bucureşti, 1999, p. 153.
327 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 250.
328 *Ibidem*.
329 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 243.

de a fi al filosofiei şi drept consecinţă cuvântarea lor devine din discurs cu sens doar un simplu delir fără sens... (Acest lucru se întâmplă mereu atunci când cineva încearcă doar să reproducă imitativ demersul filosofic autentic – şi nu să-l aprofundeze spre a-i înţelege conţinutul şi scopul fără a se pierde în forme lingvistice fără noimă...)

Iar a te ascunde după cuvântul „mistică” când pretinzi că faci filosofie nu e niciodată o scuză prea solidă pentru incoerenţă şi neclaritate (... *„Dumnezeu, existenţă infinită sau valoare pură, obţinută prin anihilarea tuturor fenomenelor, cunoscut doar prin uniunea mistică de la spirit la Spirit.”*[330]), mai ales dacă conceptele pe care le foloseşti sunt relativ brutal rupte de tradiţiile mistice (metodice şi discursive) în care ele s-au dezvoltat şi mai ales dacă nu ai trăit tu însuţi în mod direct o experienţă „mistică” autentică (*„Pentru a evita confuzia, este deseori necesar să clarificăm ce înţelegem exact printr-un anumit cuvânt sau expresie. Asta e important în special dacă îl folosim într-un mod neuzual sau dacă are mai multe interpretări posibile.”*[331]).

Moralitatea, natura, materia şi spiritul

„Moralitatea este aspiraţia care ţinteşte dincolo de obscuritate şi frigiditate. Apropiată de limita inferioară a conştiinţei, materia este frigul nopţii.”[332]

E ciudată această apropiere pe care unii filosofi o fac între „frig”/ „noapte” şi „materie”, mai ales pentru că e total depărtată de realitate: „materie” e şi „soarele” (plasma din care e alcătuit e o stare a materiei alături de stările specifice solidelor, lichidelor şi gazelor) cu masa sa imensă (formată în principal din hidrogen şi heliu, dar şi din oxigen, carbon, fier şi din alte elemente chimice) care cuprinde aproximativ 99,9 la sută din materia sistemului nostru solar – şi pentru unii e evident că din cauza aceasta soarele nu e nici întunecat şi nici friguros...

(*„În măsura în care spiritualismul a militat pentru recunoaşterea calităţii şi a caracteristicilor personalităţii umane el a fost justificat. Din păcate, el s-a simţit obligat să apere supernaturalismul şi teismul şi să respingă existenţa intrinsecă a lumii materiale”*[333] ...)

Iar în legătură cu „moralitatea” mai corect ar fi să se spună că ea este aspiraţia şi acţiunea care vrea să armonizeze „lumina” şi „întunericul”, „căldura” şi „frigul”, „clarul” şi „obscurul” (fiecare cu rolul lor în univers)... Viziunile extremiste/ absolutiste, care văd realitatea doar în alb şi negru nu pot decât să ne îndepărteze de adevăr. Şi chiar dacă ele pot fi uneori doar metafore şi vor să creeze doar poezie, dacă nu sunt mânuite cu pricepere, ele rămân doar nişte expresii „obscure” şi „frigide” ale unei minţi lipsite de atenţie la detalii...

„Dialectica naturalizării. – Această dialectică este operaţia prin care eul [le moi]*, uitând spiritul care face această operaţie în inima lui însuşi, se gândeşte şi se mărturiseşte un fragment al naturii sau al materiei.”*[334]

Pentru cei care îşi prind mintea cu „spiritul” e bine să lămurim mai întâi faptul că ori stabilim că „eul” gândeşte (şi se gândeşte), ori că „spiritul” gândeşte (în „inima eului” – orice ar mai fi şi aceasta). Măcar atât să ne fie clar: cine gândeşte în relaţia cu pricina... – eul lor sau spiritul lor (pitit şi el amărât prin inima eului lor...)?

Apoi, dacă stabilim că eul gândeşte, el nu are ce „spirit” să mai „uite”, că nu mai este nici un „spirit” care să facă această operaţie delicată în „inima” lui. Iar dacă stabilim că „spiritul”

330 *Ibidem*, p. 265.

331 Nigel Warburton, *Cum să gândim corect şi eficient*, Editura Trei, Bucureşti, 1999, p. 68.

332 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 195.

333 Roy Wood Sellars, *The Spiritualism of Lavelle and Le Senne*, rev. Philosophy and Phenomenological Research, vol. 11, No. 3, 1951, p. 388.

334 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 272.

gândeşte, atunci nu eul uită (că el sărmanul nu are nici măcar gândire în acest caz), ci „spiritul" e cel uituc...

Dacă am lămurit cine gândeşte prin filosoful „spiritist", putem să ne întrebăm mai departe: ce se poate „mărturisi" a fi cel care gândeşte, dacă nu se mărturiseşte a fi „un fragment" al naturii? Toată natura?... Altceva decât „natura" evidentă care este el?... (*„Da, conştiința ne dă acces la spirit, deoarece este intrinsec funcționării sale. Dar acest „spirit" este altceva decât persoana orientată şi valorizatoare [the minded and valuing person]?"*[335])

Când folosim într-o afirmație prea multe „necunoscute neprecizate" (de genul „eu", „spirit", „natură", „materie" ş.a.m.d.) nu facem decât să confuzăm inutil acea afirmație, susținând în comunicare doar un amalgam diform de concepte indefinite care pare a fi vorbire, dar în realitate nu este decât „vorbire în limbi"...

„Natura concentrează în ea indiferența necesității şi scandalul hazardului; şi, urmând o proporție inversă, eul se destituie – de la puterea creatoare se reduce la judecată, apoi această judecată la constatarea unui martor, aşteptând să fie doar un loc traversat şi umplut de natură."[336]

În ciuda impresiilor distorsionate ale „spiritualiştilor" „dialectica" naturală („materialist-ştiințifică") este de departe cea mai creatoare dintre toate „dialecticile" (atât în ce priveşte relația ei cu „natura", cât şi cu „eul" uman) – ea e responsabilă de dezvoltarea impresionantă a ştiinței şi tehnicii, a cunoaşterii şi bunăstării – şi, prin urmare, este evident (pentru cine are ochi să vadă) că ea nu „destituie" eul şi nu-i descreşte puterea creatoare şi judecata, ci i-o măreşte înmiit...

Ea nu-i reduce judecata şi nu-l reduce la a fi un martor care aşteptă de la „spirit" o rezolvare a problemelor cu care se confruntă... Eul nostru nu se reduce când se confruntă direct cu realul naturii, ci se măreşte şi cognitiv şi afectiv şi volitiv, tocmai pentru că îşi asumă în mod conştient ceea ce este: un „loc traversat şi umplut de natură" şi nu o „fantomă de materie" sau un „spirit fără spirit" care se sperie şi de umbra sa, nefiind capabil astfel să se vadă şi să se arate lumii decât ca o reducere stupidă a realității la un jenant vis verbal – la visul „rupturii" dintre „spirit" şi „materie" – visul rătăcitor al separării „spiritului" de „eul" integral (corp-inimă-minte, materie-energie-informație), singurul definitoriu şi reprezentativ pentru identitatea umană reală.

Cel „posedat" de ideea „spiritului", pe de altă parte, la o analiză mai atentă, se dovedeşte a fi doar o ființă care păstrează în cămara sa mentală un „compot de concepte stricate", nedoritor să se „determine" pe sine şi să se precizeze cu adevărat în mod creator în propria sa viață, o ființă care nu vrea să renunțe la a mai pluti „atmosferic" într-o nebuloasă filosofică fără cap şi coadă şi să lase în urmă chinurile ideatice inutile iscate de pornirea sa infantilă textualizator destrămată.

„Degradarea filosofiei în pozitivism este echivalentul intelectual al degradării spiritului în civilizație"[337] ... Interesant! Spiritul se degradează în civilizație! Zice Le Senne. Şi noi întrebăm: De unde se degradează spiritul în civilizație? Din sălbăticie?.. Şi de unde s-a degradat filosofia în „pozitivism"? – Din „negativism"?... – Nu!, ni s-ar putea răspunde, „Degradarea cu pricina nu provine nici din „sălbăticie" şi nici din „negativism", ci din „spiritualism"!". Tot aia e! Răspundem noi – negarea realității evidente şi rătăcirea sălbatică prin cuvinte degradate...

335 Roy Wood Sellars, *The Spiritualism of Lavelle and Le Senne*, rev. Philosophy and Phenomenological Research, vol. 11, No. 3, 1951, p. 391.

336 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 274.

337 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 298.

Filosofia şi cuvintele

„Toată filosofia trebuie că pare estetică, celui căruia ea se prezintă ca un joc, sistematic sau mobil, al determinărilor.”[338] *„Refugiu sau virtuozitate, toată filosofia* […] *trebuie că pare nu atât o metodă pentru a scăpa de suferinţă prin mântuire, cât un divertisment pentru a evada din realitate într-un vis.”*[339]

După cum se pare, pentru Le Senne discursul despre valoare, eu, absolut, determinare, experienţă etc. în loc să fie o comunicare cu sens precizat este doar o înşiruire relativ contingentă de propoziţii aleator constituite în jurul unor cuvinte intenţionat golite de conţinut (eu, „*Dieu*”, absolut etc.) şi astfel manifestarea sa „literară” este doar o plasmare „estetică” văduvită intelectual de frumuseţea coerenţei, utilităţii şi a adevărului care se trăieşte şi altundeva decât în vorbe.

Ea este, după cum el însuşi mărturiseşte mai sus, un simplu „divertisment” prin care încearcă sisific să evadeze din realitate în vis (filosofic), un joc absurd al „determinărilor indeterminate”... Vrând să facă o filosofie a „Absolutului” el nu reuşeşte decât să se piardă într-o filosofie a absurdului; vrând să producă o „filosofie a spiritului”, nu reuşeşte decât să hoinărească bezmetic printr-o filosofie aberativă axiologic; vrând să construiască o filosofie a valorii nu reuşeşte decât să-şi pună singur în minte obstacole conceptual-gramaticale total inutile unui demers raţional. Căutând succesul „spiritului” Le Senne nu reuşeşte să găsească în sine decât eşecul comunicării „metafizice”... (*„Vaguitatea este un obstacol în calea comunicării eficiente.”*[340]).

Plutind prea mult în universul „atmosferic” al generalului rupt de realitate, de detaliu şi de grijă faţă de coerenţă, manifestarea sa textuală devine la el (şi la alţii ca el) doar o simplă întâmplare lingvistică relativ nesemnificativă, un gest prostesc făcut de omul care caută sensul în lipsa de sens (a conceptelor intenţionat neprecizate). Un astfel de om îşi leagă gândirea de baloane conceptuale aproape goale pe dinăuntru şi pe urmă se miră că e tras de ele în „atmosferă” şi „vis”, se leagă de cochilii ideatice golite de seva vieţii raţionale şi pe urmă se miră că bate câmpii fără rost pe aleile pustii ale vieţii alienate de sens (*„Filosofia a lăsat neîncheiată „meditaţia carteziană”, rătăcindu-se în estetizarea voinţei şi patosul încheierii, al destinului uitării, al urmei pierdute.”*[341]).

Cuvintele se precizează pe ele doar în context bine determinat şi în relaţie directă cu experienţe precis delimitate. A le menţine în indeterminare şi totuşi a alcătui propoziţii cu ele e doar a te juca infantil cu formele limbii ignorând în mod intenţionat esenţa lor de viaţă; e doar a te deprava printre aparenţe lingvistice nerelaţionate perceptiv cu sfera realului extra-lingvistic; e doar a scoate din tine ca un smintit sunete conceptuale de genul „lătrăturilor ideatice”, „grohăiturilor mentale” dezarticulate şi „cotcodăcirilor noţionale” deşirate discursiv doar pentru a arăta că eşti şi tu un animal filosofic capabil de a emite semne neinteligibile...

Când filosoful nu îşi precizează în mod cât mai clar cu putinţă sensul „sunetelor” pe care le scoate pe gură el rămâne pe mai departe în sălbăticie şi animalitate filosofică – alături de câini, măgari, porci şi alte sălbăticiuni „filosofice” incapabile de „vorbire articulată”.

Când filosoful vorbeşte fără ca măcar să încerce a spune ceva clar şi coerent, el nu e decât precum un „câine-gânditor” care latră fără rost la toate „ciorile-concepte” de pe gard. Singurul lucru pe care reuşeşte să-l împlinească astfel este, evident, doar să facă „gălăgie filosofică”, prin aruncarea relativ aleatoare în discursul său „lătrat” a unor sunete-concepte pe care nici

338 *Ibidem*, p. 306.
339 *Ibidem*, p. 306.
340 Nigel Warburton, *Cum să gândim corect şi eficient*, Editura Trei, Bucureşti, 1999, p. 159.
341 Alain Badiou, *Manifest pentru filosofie*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2008, p. 29.

măcar el nu le înțelege. A lătra cu concepte nu e a filosofa cu ele. Ori se pare că unii filosofi (sau mai bine zis „filo-poeți") nu pot depăşi nicicum stadiul acesta animalic al „lătratului filosofic".

Şi chiar dacă unii neatenți cred despre ei că se dedau „misticismului" (*„Deoarece valoarea este şi merge dincolo de toată determinarea nu vom evita misticismul"*[342]...), ei de fapt doar latră mistificator la cuvinte.

Orice concept, cât de banal, merge dincolo de orice determinare în sfera lui strict „lingvistică" – tocmai de aceea el trebuie să fie determinat şi precizat în concret cât mai exact – anume, ca să nu-ți răceşti gura degeaba delirând fără rost înşiruiri de semne fără adresă sensuală, suprapuse la grămadă una peste alta fără nici cel mai mic discernământ (*„Iubirea valorii, libertatea, Dumnezeu sunt una [singură] şi aceeaşi realitate."*[343] ... şi identificarea aceasta amalgamat-nediscriminatorie continuă, după cum am văzut, cu „eul", „spiritul", „valoarea", „absolutul", „unitatea experienței", „experiența", „neantul determinării" ş.a.m.d.).

„Dacă ideea de Dumnezeu are un sens pentru oameni este de a le aminti tuturor infinitatea şi indivizibilitatea valorii"[344] ... ne spune Le Senne. E evident că pentru el „ideea de Dumnezeu" are sensul de a aminti de infinitatea şi indivizibilitatea lui „Dumnezeu" (= eu = absolut = valoare ...).

Şi într-adevăr „ideea de idee" (de orice idee) aminteşte de infinitatea şi indivizibilitatea „ideii", fiindcă orice concept şi orice realitate e legată cu infinitul de o manieră relativ indivizibilă... Dar se pare că Le Senne şi alți „filosofi" ca el vor să oprească şi să restrângă această calitate a „amintirii infinitului" doar la anumite cuvinte din vocabular – doar la acele cuvinte „bătucite" filosofic până la epuizare de câtă vorbărie sterilă a trecut peste ele în istoria filosofiei (occidentale).

Cine îşi prinde însă mintea captivă într-un singur cuvânt-concept singularizat fortuit spre asociere exclusivistă cu infinitul (fie el şi cel de „Dumnezeu"/ „Absolut"/ „Ființă"/ „Unu"/ „Valoare"/ „Experiență"/ „Existență" etc.) nu mai vede pădurea-realitate din cauza unui copac-cuvânt oarecare la care îşi beleşte ochii în mod relativ contingent pe moment – nu mai vede realitatea infinită a oricărui concept (oricât de „banal": „gândire", „vorbire", „privire", „ascultare" etc.).

Punând majoritatea conceptelor sub umbra iluzorie a finitului/ determinării şi doar pe câteva, alese din inerție tradițională sau din subiectivitate estetică relativ contingentă, sub lumina amăgitoare a infinitului/ indeterminării, se pierde din vedere realitatea – mai exact integralitatea ei infinită. Mistica dusă până la capăt trece de orice cuvânt (chiar şi de cel de Absolut, Ființă, Unu, Dumnezeu ...), lasă în urmă toate cuvintele şi nu mai rătăceşte filosofic („metafizic", „ontologic", „axiologic" ...) prin ele. Dar ea nu se experimentează prin deşirare şi disipare conceptuală în înlănțuiri amețite textual, ci prin concentrare şi aprofundare interogativă sinceră de sine – şi nu se exprimă comunicațional prin cuvinte, ci prin tăcere... (Vorbirea multă, fără rost misticii nu-i este de nici un folos. Şi nici filosofiei autentice...).

342 René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris, 1934, p. 314.
343 *Ibidem*.
344 *Ibidem*, p. 319.

Concluzii

În *Obstacol şi valoare* René Le Senne conturează spre plasmare scripturistică un discurs pregnant liric colorat filosofic cu puternice accente poetic-metafizice care se apropie mai degrabă de forma metaforelor cu intenții unificator-indiscernabile decât de prezența unei discriminări coerente şi precis conturate spre concluzii iubitoare de rădăcini ancorate în concret şi util, în mesaj şi sens, în comunicare şi comuniune.

El pluteşte în sfera universalului relativ indefinit, îmbrățişând de o manieră împrăştiat-rătăcitoare jocul de cuvinte „generale” şi ignorând analiza concentrată pe cuvinte/ concepte/ realități particulare şi particularizabile spre profunzimi de conştiință acțională bine precizată valoric (*„René Le Senne este un om dificil, din două perspective: preferând umbra luminii, acțiunile sale au lăsat puține urme, şi principalele sale scrieri, diverse şi variate, sunt dense şi câteodată aride.”*[345]*)*.

Textul lui Le Senne găzduieşte în sine un discurs relativ disipat, dezordonat, instinctiv, aleator, care aruncă în jur cu fraze subțiri, golite de grija unui „sens cu sens” – un discurs cam grăbit şi cam negândit, care nu se încheagă în nimic „solid”, fiindcă se pierde prea repede pe sine în detalii contingente, fără formă conceptuală precis-orientată – un discurs superficial care nu se adresează nici minții (rațiunii, logicii, argumentului) şi nici inimii (plăcutului, frumosului, atractivului), ci rămâne suspendat în golul rece-noroios al înlănțuirii de vorbe lipsite de încărcătură imagistică sau logică – o poezie fără poezie – un discurs deşirat căruia îi lipseşte „coloana vertebrală” a unui *„je”* filosofic bine conturat.

Înşiruind cuvinte fără cap şi fără coadă Le Senne vorbeşte despre vorbe nedefinite, chinuit înlănțuite în propoziții pierdute doar în cuvinte despre cuvinte, amețite aleator prin construcții gramaticale lipsite de încărcătură ideatică adâncită în mod serios în realitatea extra-lingvistică.

W. M. Sibley ne spune despre cartea *Obstacol şi valoare* că *„Dacă este intenționată a fi o epistolă idealistă adresată necredincioşilor, probabil că nu va câştiga mulți convertiți – în orice caz nu de această parte a oceanului. Realiştii, pragmatiştii, pozitiviştii – într-un cuvânt „naturaliştii” față de care autorul este aşa de critic – foarte probabil nu vor fi prea răbdători cu speculațiile sale ambițioase; provocați fiind de aerul ei general de „înălțare spirituală”, deranjați de eşecul ei de a lua cunoştiință serioasă cu propriile lor contribuții recente la epistemologie, semantică şi teoria valorii; strident opuse concepțiilor bergsoniene asupra intelectului şi ştiinței pe baza cărora este bazată multă din argumentarea lui Le Senne; şi scandalizați de refuzul său de a restrânge sfera discuțiilor filosofice la limitele prescrise de teoriile empirice ale sensului.”*[346]

Lectura cărții *Obstacol şi valoare* este în mare parte plictisitoare şi obositoare, deoarece frazele ei sunt mai mereu „trase de păr” spre a fi întinse kilometric prin ținuturi aride unde nu se simte mai deloc dorința de atenție față de substanță şi esență, față de formă şi fond. Cititul unui astfel de text este, prin urmare, predispus lehamitei şi alungării, fiind asemănător ascultării acelui vorbăreț pisălog care vorbeşte continuu (despre el, despre problemele lui sau despre alte probleme şi persoane) fără însă a acorda, vreun moment, nici cea mai mică atenție profunzimii şi utilității conținutului pe care îl îmbracă vorbirea sa.

Lectura/ ascultarea unor astfel de „opere” plictiseşte, fiindcă ele prea „bat câmpii” fără rost şi prea „mestecă în gol” cuvinte „fumate” demult mult mai bine de alții, umblând în plus şi pe cărările bătătorite de către cei care „taie frunze la câini” filosofici şi se pierd pe ei înşişi într-o

345 Philippe Durance, *Aux origines de la prospective (2): René Le Senne et Gaston Berger* (articol), Lyon, 2010, p. 1.

346 W. M. Sibley, *Obstacle et valeur by René Le Senne*, rev. Philosophy and Phenomenological Research, vol. 10, No. 1, 1949, p. 151.

disperată avalanşă de vorbe lipsite de conştiinţă, prin scrieri ocolite de viaţa filosofică autentică.

Le Senne păşeşte şi el, mai mereu, pe lângă filosofie, chiar dacă foloseşte în exces unele din temele şi cuvintele ei specifice – dragostea lui de înţelepciune se pierde mereu pe sine în dragoste de gesturi lingvistice aruncate în propoziţii jargonice văduvite de încărcătură metafizică clar-conturată.

„Unii filosofi folosesc jargonul filosofic ca pe o modalitate de a le face opera să pară mai dificilă şi mai importantă decât este în realitate”[347] *...*

(„Termenul „jargon” este aproape întotdeauna folosit în sens peiorativ pentru a sugera că limbajul este în mod nenecesar obscur”[348] *...)*

El îşi lasă cuvintele să se joace în voie cu sensul şi, prin urmare, sensul, văzând că nu este băgat în seamă în mod serios, îl părăseşte ca pe unul care trăieşte doar în margine de filosofie (doar în forma ei aparentă)... „Descrierea experienţei” pe care el pretinde că o face (sau că filosofia ar trebui să o facă) nu este decât delir verbal şi „vorbire în limbi” – alunecare lingvistică spre colaj relativ contingent de concepte şi simplu patinaj ideatic pe suprafaţa alunecoasă specifică problemelor filosofiei.

Aceasta (filosofia) nu e chemată să „descrie cuvinte”, ci să înţeleagă sensurile şi rosturile specifice lor şi mai ales realităţilor spre care ele fac trimitere (mai mult sau mai puţin evidentă):

... „atât preponderenţa jocului literar al semnificanţilor şi semnificaţilor care păcătuieşte printr-un „prea mult”, cât şi exercitarea predilectă a rigorii logico-didactice, care păcătuieşte printr-un „prea puţin”, stânjenesc în egală măsură practica discursului filosofic, care nu constă în a etala cu uşurinţă şi graţie semnificaţii, nici în a instaura cu gravitate formule logice stricte, ci în a vorbi cu sens.”[349]

Dragostea de înţelepciune nu e dragoste de descriere a unor peisaje de cuvinte îmburuienate conceptual pe păşuni ideatice – ea nu e un păşunism descriptiv, ci cu totul altceva...

E uimitor cum unii trăiesc o viaţă întreagă în „preajma” filosofiei fără însă a avea curajul de a se apropia în mod serios de ea, spre dezvelirea ei fiinţială, creatoare de viaţă autentică şi destin transfigurator. Aceştia se pare că nu prea reuşesc „să vadă pădurea din cauza copacilor” – că nu pot să vadă filosofia din cauza cuvintelor şi frazelor „filosofice” de care ei se lasă prea uşor hipnotizaţi.

Prea mulţi scriu înainte să gândească şi emană din ei texte publice înainte de a le rumega cum se cuvine – şi astfel ceea ce rezultă în urma lor, în cultură, nu poate fi decât o adunătură diformă de cuvinte ameţite conceptual, care, în contexte raţionale (raţional clare, coerente, corecte, utile), nu ar prea merita nici atenţie şi nici analiză, fiindcă în astfel de contexte nu ar fi decât firesc dacă ele ar fi pur şi simplu ignorate (după ce ar fi „strânse şi aruncate” la „groapa de gunoi a culturii”) precum nişte deşeuri intelectuale ce sunt...

347 Nigel Warburton, *Cum să gândim corect şi eficient*, Editura Trei, Bucureşti, 1999, p. 116.
348 *Ibidem*, p. 115.
349 Aurel Codoban, *Filosofia ca gen literar*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2005, p. 80.

Sursele valorilor

„Argument” pentru existenţa lui „Dieu”

„Pentru mine principala probă a existenţei lui Dieu [Dumnezeu] *este bucuria pe care o încerc gândindu-mă că Dieu există.”*[350] ne spune René Le Senne în cartea *Descoperirea lui Dumnezeu (La découverte de Dieu)*. Această „probă/ dovadă” este aceeaşi pe care un copil de grădiniţă o poate invoca pentru a „demonstra” existenţa lui Moş Crăciun: „Pentru mine (ar zice zâmbind copilul) principala probă a existenţei lui Moş Crăciun este bucuria pe care o simt (încerc) când mă gândesc că Moş Crăciun există.”. Şi dacă această „probă” a existenţei lui Dieu ar fi adusă de un copil de grădiniţă, nu am comenta-o în nici un chip – dar ea e adusă de cineva care la vremea afirmării ei a depăşit de mult (e drept că doar biologic nu şi mental) vârsta grădiniţei.

E acelaşi tip de argument infantil pe care un alt copil de grădiniţă l-ar putea ridica ca răspuns la afirmaţia colegului său: „Da, ai dreptate! Aceasta e dovada cea mai bună pe care o putem găsi noi (la grădiniţă fiind) pentru a demonstra că ceea ce ne imaginăm există! Bucuria pe care eu o simt gândindu-mă că există „cai înaripaţi vorbitori de limbă franceză” e dovada cea mai bună că aceşti cai chiar există...”.

În spiritul acestei mentalităţi copilăreşti, Le Senne ne spune deci că dacă putem gândi ceva cu bucurie, atunci acel ceva trebuie neapărat să existe (de exemplu, ar putea completa un copil preşcolar din India: dacă el poate gândi cu bucurie că zeul Ganesha (cu trompa lui frumoasă de elefant) există şi cunoaşte la perfecţiune limba franceză (ca să poată conversa cu prietenii săi – cu calul înaripat franţuzesc, cu Dieu şi cu Moş Crăciun (care bineînţeles că a învăţat şi el franceza ca să înţeleagă ce-i cer copilaşii francezi)), atunci cu siguranţă că zeul acesta există).

Aşadar, putem vedea cum Le Senne formulează încă un argument ridicol pentru existenţa lui „Dieu” (alături de tot felul de alte argumente ontologice şi para-logice care îndoaie cu veselie logica şi bunul simţ).

(„De când s-a stabilit deşertăciunea argumentelor ontologice care pretindeau că pot eventual deduce din prezenţa unei idei în spiritul nostru existenţa obiectului ei în lumea din afară, construcţiile apriorice cu caracter metafizic nu pot avea decât valoarea unor opere de imaginaţie, a unor alcătuiri subiective care pot fi ingenioase şi interesante, dar care nu implică valoare de adevăr.”[351]*)*

„Dieu-mutulică”

Dar ce mai descoperă Le Senne? El descoperă (probabil tot cu bucurie) că „Dieu” al lui e mut: *„Dieu ne parle pas”*[352] *[...]* („Dumnezeu nu vorbeşte”).

Dar din ce motive oare *Dieu* e lovit de muţenie? Ne explică Le Senne:

În primul rând, el nu vorbeşte de frică să nu se materializeze cumva – că el (ştia sigur Le Senne) nu prea vrea să se materializeze: *„Dumnezeu nu vorbeşte: 1. deoarece a vorbi, este a începe să se materializeze”*[353]

350 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 16, e-book, (sursa: http://classiques.uqac.ca/classiques/le_senne_rene/la_decouverte_de_dieu/decouverte_de_dieu.pdf).

351 Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Editura Agora, Iaşi, 1992, p. 35.

352 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 16 (e-book).

353 *Ibidem*.

Apoi, el nu vorbeşte, ca nu cumva să producă „evenimente sensibile" şi „parţialităţi inadecvate" unei „infinităţi divine": *„2. deoarece orice vorbă este un eveniment sensibil [...] acest caracter de parţialitate o face inadecvată infinităţii divine."*[354] Deci *Dieu* al lui Le Senne, în infinita lui divinitate, e capabil doar de „evenimente insensibile" şi cum cuvântul este un „eveniment sensibil" *Dieu* nu vorbeşte de teamă să nu cumva să devină şi el „sensibil"...

Alt motiv al muţeniei lui *Dieu* este următorul: *„3. deoarece el nu ar fi înţeles"*[355] *[...]*. Deci dacă cumva ar vorbi, ar vorbi degeaba (cât e el de *Dieu*) că oricum nu l-ar înţelege nimeni (nu e capabil sărmanul să se facă înţeles). *„El ar fi neinteligibil"*[356]. Vorba lui ar fi deci neinteligibilă (cum sunt, de altfel, şi „existenţa" lui, şi „demonstraţiile" existenţei lui, şi, în genere, cam orice altceva care se leagă de numele lui). Aşadar, pentru că oricum nu l-ar înţelege nimeni, *Dieu* al lui Le Senne (a nu se confunda cu alte specii de *Dieu* mai vorbăreţe) mai bine tace. Le Senne aparent nu s-a gândit că *Dieu* al lui ar putea totuşi să vorbească singur – sau poate că s-a gândit la această posibilitate, dar o fi concluzionat că chiar şi aşa, vorbind singur, *Dieu* tot nu ar înţelege nimic din ce ar spune, pentru că „vorbirea" lui e prea „aeriană" ca să o înţeleagă careva (inclusiv el).

Dar *Dieu* mai are un motiv să nu vorbească – şi anume, fiindcă e îngrijorat ca nu cumva prin vorbele sale să producă niscaiva evenimente reale (*„4. deoarece apoi, vorbele sale ar fi echivalente cu evenimente reale"*[357] *[...]*) – probabil că *Dieu* are şi el o reputaţie de păstrat – anume, aceea de a fi o fiinţă care produce doar evenimente ireale (fantastice, imaginare, de basm, mitice etc.) şi, prin urmare, trebuie să se ţină departe (şi el, şi vorbele sale) de orice „evenimente reale".

Apoi *Dieu* nu vrea probabil să vorbească, pentru că dacă ar vorbi, nu ar fi în acord cu „datoria universală": *„Nimeni nu are dreptul să atribuie nici o altă voinţă lui Dieu decât datoria universală."*[358]

Deci *Dieu al lui Le Senne* tace, fiindcă e de datoria lui să tacă – însă, după părerea celor de la care Le Senne a preluat cuvântul *Dieu* (doar cuvântul, nu şi conţinutul lui), pentru a-l folosi apoi aiurea prin limbă, *Dieu* vorbeşte o grămadă şi le explică celor care îl ascultă „ce şi cum" – dar poate Le Senne nu era la curent cu mitologia iudeo-creştină dominantă în comunitatea umană în care el se manifesta sau poate că sătul de atâtea vorbe divine spuse prin *Biblie* şi aiurea el s-o fi gândit că cei care pretind că l-au auzit pe *Dieu* vorbind au auzit doar voci ireale şi înşelătoare, deoarece, din 4-5 motive (aiuritoare) *„Dieu ne parle pas"*.

În concluzie, *Dieu al lui Le Senne* e mut şi, prin urmare, şi-a luat un „purtător de cuvânt" în persoana lui Le Senne care să ne spună totuşi câte ceva despre acest „Dieu-Mutulică": de exemplu, că e „personal", că se numeşte „Dieu" (*[...] „unul suprem este o persoană şi trebuie numită Dieu"*[359]) ş.a.m.d.

(„Ca şi teologia, într-adevăr, metafizica încearcă să explice natura intimă a fiinţelor, originea şi destinaţia tuturor lucrurilor, modul esenţial de producere a tuturor fenomenelor; dar în loc să angajeze agenţi supranaturali propriu zişi, ea îi înlocuieşte din ce în ce mai mult prin aceste entităţi sau abstracţii personificate" [...][360]*)*

Apropo: dacă *Dieu* (orice ar mai fi şi el) nu vorbeşte (din motive personale), de unde ştia Le Senne că numele „celui care nu vorbeşte, fiindcă e pierdut prin ireal şi insensibil" este

354 *Ibidem*.
355 *Ibidem*.
356 *Ibidem*.
357 *Ibidem*.
358 *Ibidem*, p. 17.
359 *Ibidem*, p. 9.
360 Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, 1842, p. 9 (e-book).

Dieu şi nu, de exemplu, orice alt nume: Vasile, Ion, Brahma, Tao, Alah, Ganesha, Jupiter, Zeus, Moş Crăciun, Unicornul Roz-Invizibil etc.?

Spiritul

Se pare că Le Senne nu putea gândi nimic determinat despre „tu” şi „eu” şi atunci el s-a gândit să nu se mai încurce şi cu „tu” şi să-i zică şi lui „tu” tot „eu”: *[...] „şi la fel cum despre tu şi eu, nu putem gândi nimic determinat, ele se disting doar exterior, prin coordonatele punctelor lor de acţiune în spaţiu şi timp, noi trebuie să le unificăm, cel puţin la origine, sub acelaşi nume de eu.”*[361]. Nu de alta, dar probabil că el credea că în „interiorul” lui „tu” e acelaşi lucru ca şi în „interiorul” lui „eu”: *„Spiritul este acelaşi peste tot.”*[362] De exemplu, întrebăm noi: între interiorul lui „eu-Le Senne” şi interiorul lui „tu-căţel-Grivei” nu era pentru filosoful nostru nici o diferenţă „interioară” (originară sau ulterioară)?

Sursele valorilor

[...] „nici o valoare nu provine din noi.”[363] *[...] „valoarea nu vine din noi. Prin universalitatea şi infinitatea sa ea se opune particularităţii noastre şi limitării noastre”*[364]

Nici un om nu produce tot adevărul, binele sau frumosul din lume, dar aceasta nu înseamnă că el nu produce/ face/ crează partea lui de bine, adevăr şi frumos. A constata că un măr oarecare nu produce toate merele din lume şi a afirma apoi că merele pe care el le produce nu sunt produse de acel măr (pentru că „mărul” este universal şi infinit şi „merii” sunt particulari şi limitaţi) este doar a te juca cu vorbele.

Dacă e adevărat că mărul (particular) nu produce mere, atunci nici omul (particular) nu produce valoare! Această situaţie se poate realiza doar în imaginaţia desprinsă de realitate a celor care fac salturi de circ între general şi particular pentru a-şi pierde urma prin sofisme produse spre susţinerea unor „viziuni personale” asupra lumii.

„Valoarea nu vine de la om şi dacă ea este pentru el, e pentru că el i se dă ei.”[365]

„Teza pe care noi o introducem este că valoarea nu poate fi produsă de om decât în sensul secund al cuvântului „produce”. Producând o valoare el o manifestă, o revelează, dar el nu o face.”[366]

Cum s-ar traduce cele de mai sus, dacă înlocuim cuvântul „valoare” cu cel de „măr” (pentru o mai bună evidenţiere a rupturilor de sens profesate de Le Senne)?

Simplu: „Mărul nu vine de la măr şi dacă mărul este pentru măr, este pentru că mărul se dă mărului. Teza introdusă este că merele nu pot fi produse de măr decât în sensul secund al cuvântului produce. Mărul manifestă merele, le revelează, dar el nu face merele.” „De aceea nici un măr nu provine din măr”... Şi astfel „mărul” îşi „revelează” „natura sa de relaţie între sursa metafizică a fructelor şi un pom oarecare din livadă”:

[...] „valoarea [...] îşi revelează natura sa de relaţie între sursa metafizică a lucrurilor şi un suflet uman.”[367]

361 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 62 (e-book).
362 *Ibidem*, p. 59.
363 *Ibidem*, p. 80.
364 *Ibidem*, p. 86.
365 *Ibidem*.
366 *Ibidem*, p. 81.
367 *Ibidem*, p. 89.

„De aceea, Regatul Sursei Fructelor este Mărul, iar imperiul merilor (care participă la manifestarea merelor fără însă a le produce) este istoria (livezii)”: *„Regatul lui Dieu este valoarea, imperiul omului este istoria.”*[368]

Prin urmare, cum ajunge mărul-concept mere-reale (valoarea – valoare umană)? Poate că ne spune Le Senne:

[...] „valoarea originală trebuie să ne apară ca fiind supusă unei difracții care dispersează valoarea primordială, una, universală şi transcendentă, într-o radiere (strălucire) de valori distincte, derivate, divers calificate şi umanizate. În sânul Principiului Real al sufletelor şi lucrurilor nu poate să fie decât o valoare indivizibilă şi primară. O numim Absolut [...], o numim Act [...] este Ființa [...] şi în fine numele său este Dieu, când religia ne face să-l iubim ca sursă a Carității. Dar pluralitatea acestor nume nu trebuie să ne ascundă sufletul comun care este singurul care întemeiază adorația noastră: Valoarea, pe care trebuie să o numim absolută pentru a o distinge de valorile determinate.”[369] *[...]*

„Logica” lui Le Senne, exprimată mai sus, se vede mult mai bine dacă înlocuim, şi în citatul de mai sus, cuvântul „valoare” cu cel de „măr”: […] „mărul original trebuie să ne apară ca fiind supus unei difracții care dispersează mărul primordial, unu, universal şi transcendent, într-o radiere (strălucire) de mere distincte, derivate, divers calificate şi umanizate. În sânul Principiului Real al sufletelor (merelor) şi lucrurilor nu poate să fie decât un măr indivizibil şi primar. Îl numim Absolut […], îl numim Act […] este Ființa […] şi în fine numele său este Dieu (al merelor) când religia (merilor) ne face să-l iubim (pe Măr cu m mare) ca sursă a Carității (în genere). Dar pluralitatea acestor nume nu trebuie să ne ascundă sufletul comun care este singurul care întemeiază adorația noastră, anume, Mărul, pe care trebuie să-l numim absolut pentru a-l distinge de merele determinate.” […]

Discursul lui Le Senne, redus la esențe, este ceva de genul următor: „Merele particulare nu sunt produse/ făcute de merii în care ele cresc, ci de Mărul Absolut. Merii doar participă la Măr, dar nu îl fac pe acesta... Noroc deci cu Mărul Absolut, sursa primordială a tuturor merelor determinate – mare noroc cu el, că altfel nu ar mai avea de unde să apară mere determinate/ particulare, cu tot efortul pe care l-ar face merii din livadă – deoarece ei nu pot produce mere, ci pot doar să le manifeste prin ei, în funcție de caracterul lor şi de idealurile pe care aceşti meri şi le propun în viață” (*„Ceea ce noi suntem este definit de caracterul nostru; ceea ce noi trebuie să devenim, de idealul nostru.”*[370]).

Merii pot deci participa la manifestarea unor mere bune, frumoase, adevărate, iubite, dar ei nu fac mere adevărate, ci doar iluzii de mere – merele cu adevărat frumoase şi bune vin doar din Mărul Absolut...

Filosofia lui Le Senne (specifică unei metalități rătăcite grav prin antichități pre-ştiințifice) vrea deci să ştie care este „sursa/ originea valorii” – şi se lămureşte foarte repede: este „valoarea absolută” (la fel cum, de exemplu, sursa merelor, în aceeaşi logică, ar fi „mărul absolut”, a scaunelor „scaunul absolut” şi al naivității „naivitatea absolută”).

Procedeul este deci unul de grădiniță: se pune cuvântul „Absolut” după cuvântul ce desemnează aspectul a cărui sursă de producere se caută şi gata: problema e rezolvată („Omul nu produce scaune, scaunele sunt produse de Scaunul Absolut, care este unul, infinit, transcendent şi indivizibil – omul doar participă la revelarea prin sine a scaunelor care în esență sunt produse de Scaunul Absolut, care având atâtea calități verbale, ca cele de mai sus, se poate numi şi *Dieu*!”).

368 *Ibidem*.
369 *Ibidem*, p. 90.
370 *Ibidem*.

(„Putem deci, prin urmare, să privim starea metafizică ca un fel de maladie cronică, natural inerentă evoluției noastre mentale, individuale sau colective, [situată] între copilărie şi virilitate.”[371])

Şi copilaşii aceştia numesc acest demers infantil metafizică şi filosofie... Această identificare şi explicare cauzală a originii şi modului de funcționare şi manifestare a unui aspect oarecare al realului a rămas blocată metal în preistoria civilizației umane, pe când Zeul-Soare, Supremul, Absolutul radia din sine lumina şi căldura (iar focul, lumânarea, petrolul, gazul, electricitatea nu erau încă descoperite ca surse de lumină şi căldură):

[...] „noi nu concepem corelația valorilor ca o serie verticală, ci ca o radiere având ca centru şi sursă Valoarea absolută care le emite ca un Soare spiritual.”[372]

În afară de relația verticală şi relația radială, mai este şi cea specifică rețelei/ țesăturii, cu infinite noduri de intersecție şi conlucrare între elementele componente, legate deopotrivă şi orizontal şi vertical, şi radial şi triunghiular, şi circular şi dreptunghiular ş.a.m.d. Dar unii indivizi, din păcate pentru ei, şi-au blocat mintea doar pe închinarea la bătrânul Zeu-Soare: *[...] „valorile empirice, oricât de pure ar fi ele, nu sunt decât raze, ca şi lumina care ne iluminează şi căldura care ne consolează din acelaşi soare.”*[373]

Filosofia care se reduce la încropirea de discursuri superficiale despre originea şi modul de funcționare al realităților care ne înconjoară nu este doar leneşă, naivă şi inconsistentă, dar este şi total ineficientă pentru descoperirea cauzelor şi modurilor reale de funcționare specifice diferitelor sisteme de manifestare caracteristice omului, vieții şi lumii. La care mai putem adăuga că nu e deloc originală – fiind doar o copiere prostească a unor confuzii antice între cuvinte şi lucruri şi între efecte şi cauze: *[...] „originalitatea valorii absolute constă în mod esențial în aceea că ea conține germenii tuturor valorilor.”*[374]

Nu există nici o floare absolută care să conțină germenii tuturor florilor reale şi posibile: există doar foarte multe flori distincte, care interacționează între ele şi cu restul elementelor lumii pentru a viețui şi a se modifica continuu sub influența acestor factori fără număr. Cauza oricărei flori nu este vreo „Floare absolută”, ci toată lumea concretă, imediată, manifestată în timp şi în spațiu. Şi acelaşi lucru este valabil pentru oricare alt aspect al lumii (inclusiv pentru valoare). Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să ne oprim investigațiile cauzale la nivelul Întregului – pe lângă această constatare e nevoie de un demers ştiințific bine întemeiat care să identifice legăturile cauzale reale existente la nivelul relativului restrâns (sau mai puțin restrâns) în jurul subiectului/ obiectului considerat spre cercetare.

Postularea unor „realități absolute/ nedeterminate” ca sursă primară pentru „realitățile relative/ determinate”, printre altele, nu înțelege cum se cuvine *relația* care există între „efectul-sens” (sensul-înțeles-ca-efect) şi unele din „cauzele” majore ce determină acest sens: de exemplu, nu înțelege prea bine legătura existentă între nume/ cuvânt (valoare/ bine/ absolut...) şi realitățile relative extra-lingvistice la care el face, de obicei, trimitere şi care, la rândul lor, trimit (în circumstanțe specifice) spre el (determinându-i astfel forma sensuală).

Apoi, această postulare ignoră sursa primar-relativă a celor relative, pentru că în manifestarea vieții noastre, în conştiința umană, în realitatea specifică acestui univers, până la *proba* contrarie, nu sunt decât „realități relative/ relaționate/ determinate” care determină şi sunt determinate, care cauzează şi sunt cauzate, care influențează şi sunt influențate, care se leagă şi sunt legate – adică, cum am mai spus, doar realități relative/ relaționate...

Postularea unor „realități independente şi nerelaționate ca şi cauză a unor aspecte din lumea noastră” este prostească şi datorită faptului că şi dacă astfel de realități independente/

371 Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, 1842, p. 10 (e-book).
372 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 117 (e-book).
373 *Ibidem*, p. 92.
374 *Ibidem*, p. 93.

nerelaționate față de noi ar exista (în alt univers decât al nostru), odată, existența lor nu ar putea fi percepută niciodată (percepția înseamnă relaționare), în nici un fel (şi, astfel, nu am putea avea vreo *dovadă* a existenței lor) şi, apoi, dacă ele chiar ar fi independente şi nerelaționate nu ar avea nici o legătură de nici un fel cu realitatea în care noi trăim (prin excelență relativă) – deci nu ar putea acționa ca şi cauză a unor aspecte din lumea noastră.

(„Deci dacă ar exista ceva pe lume ce n-ar fi în nici un raport cu alte lucruri, atunci nici esența obiectivă a acestui lucru, care ar trebui să fie în deplin acord cu esența lui formală, n-ar avea nici un raport cu alte idei; cu alte cuvinte, nu vom putea deduce din ea nimic.”[375])

A postula deci pentru realitățile relative alte cauze/ surse decât alte realități relative este a nu înțelege mecanismele reale ale cauzalității specifice lumii în care trăim (de exemplu, un măr oarecare nu este „cauzat” spre ființă de un „măr absolut” unu, transcendent şi infinit (orice ar mai fi şi el), ci de o mulțime de cauze relative (biologice, chimice, fizice, climatologice, ecologice ş.a.m.d.) care interacționează unele cu altele pentru a produce un măr oarecare). La fel de infantilă este şi postularea unei „valori absolute” din care să „provină” valorile particulare când este evident că aceste valori apar sub influența combinată a unei mulțimi de factori relativi (biologici, sociologici, politici, economici, religioşi, artistici ş.a.m.d.).

„Dar în măsura în care valorile sunt angajate în lume [...] valorile trebuie să se contamineze, la contactul cu determinările, cu ele”[376] [...]

A spune că o „valoare (absolută)” se „contaminează” la „contactul cu determinările” e la fel de hilar cu a spune că un „măr absolut” se contaminează la contactul cu determinările şi din această „contaminare” ies nişte „mere determinate”. Dacă este ceva care contaminează cu tot felul de bălării metafizice înțelegerea pe care unii nefericiți o au despre lume, acest ceva (printre altele) este postularea „din burtă” a unor absoluturi verbale ca şi sursă a unor realități prin excelență relative/ relaționate.

Pornind de la percepția unor mere oarecare şi de la numirea lor cu apelativul „mere” nu avem cum ajunge la postularea existenței (altfel decât fictive, virtuale, imaginare a) unui „măr absolut” care ar fi chipurile sursa („de proveniență” a) tuturor merelor din lume.

Un naiv, un borcan, un cuvânt şi un filosof nu au ca şi sursă existențială („spirituală” sau de altă natură) pe „unu absolut” şi nici pe „naivul absolut”, „borcanul absolut”, „cuvântul absolut” sau „filosoful absolut” – naivul, borcanul, cuvântul şi filosoful nu sunt „variantele contaminate” ale lui „unu”, ci sunt realități naturale, normale, relative, relaționate care sunt cauzate de o mulțime de factori relativi (şi în nici un caz de vreun „borcan absolut” sau de vreun „filosof absolut”). Doar cei cărora le place să încurce borcanele, cărora le place să confunde cuvintele cu lucrurile şi cauzele reale cu fabulațiile lingvistice, pot postula ca şi sursă pentru o realitate determinată oarecare, altceva decât o mulțime de alte realități determinate oarecare (cauzalitatea de rețea este singura cauzalitate reală care acționează în cosmos).

„Pentru a fi mai mult decât o virtualitate, Valoarea absolută trebuie să coboare în conştiințele finite, şi mai ales în conştiințele umane, şi când ea le pătrunde se determină urmând caracterul şi orientarea celor care îi primesc grațiile [harurile] sale. Ele devin cutare sau cutare valoare, distinctă de o alta”[377] [...]

Valoarea (/ mărul/ ploaia) absolută nu poate fi decât strict o virtualitate şi nimic mai mult. Ea nu poate să coboare „în conştiințele finite”, pentru că nu are de unde să coboare sau să urce – ea nu există decât la nivel virtual/ verbal/ nominal. Prin „conştiințele finite” pot „coborî”

375 Baruch Spinoza, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, Prahova, 2009, pp. 30 – 31.

376 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 102 (e-book).

377 *Ibidem*, p. 120.

(„sau urca/ alerga/ zbura, sau merge pe jos...”) la nivel de percepție, emoție, rațiune, intuiție, voință, imaginație ş.a.m.d. doar valori/ mere/ pisici – relative/ relaționate/ determinate.

(„Orice concept sfârşeşte prin a-şi pierde utilitatea şi chiar sensul, când experiența te împinge să te îndepărtezi prea tare de împrejurările experimentale în care el a fost format.”[378])

Valoarea (binele, frumosul, adevărul, averea, onoarea etc.) absolut/ă nu poate să dea nici o grație nimănui şi nu poate deveni cutare sau cutare valoare, cutare sau cutare bine, cutare sau cutare frumos, cutare sau cutare adevăr etc., pentru simplul motiv că „adevărul/ binele/ frumosul/ averea/ onoarea în genere”, „adevărul/ binele/ frumosul/ averea/ onoarea absolut/ă” nu există decât fictiv, decât la nivel strict semantic, fără să aibă vreo corespondență „absolută” reală, prea bine delimitată prin lume (ele au totuşi referinţe lingvistice relative (date de limbă, context, intenție, tradiție etc.) la anumite aspecte relative (reale sau imaginare) ale manifestării).

Cuvântul „absolut” nu este absolut: şi el (ca orice alt cuvânt) are doar sensuri relative legate de contextul în care apare şi se manifestă. De aceea, a-ți pironi metafizica sau orice altceva în acest cuvânt (şi a o opri la el) este doar a te juca inutil cu vorbele.

(„Cele mai secrete potențialități ne-ar rămâne ascunse, dacă materia nu le-ar obliga să se exercite, să-şi descopere prezența, să-şi dovedească valoarea. Fără ea, viața noastră interioară cea mai profundă n-ar fi decât un vis pur.”[379])

Cauzalitatea reală nu este o cauzalitate „absolută”, ea este o cauzalitate relativă/ relaționată – valorile (unei societăți şi ale unui individ) se influențează unele pe altele – se determină una pe alta, se formează una pe alta, se produc una pe alta – valorile nu trăiesc singure – ele se manifestă în sistem – şi, prin urmare, şi cauza lor este sistemică.

Ele pot exista bine mersi fără nevoia de raportare la vreun „absolut” desprins de lume (aflat dincolo de ea), ele nu au nevoia de a participa (teoretic sau practic) la nici un „absolut” independent/ nerelaționat (la un absolut absurd – fie el măr, păr, prun, cuvânt, gând, sens... sau zână, zeu sau zmeu – oricât de „absolute” ar fi acestea „pe hârtie”).

Valorile nu radiază dintr-un centru unic şi transcendent, la fel cum nici lumina sau căldura nu radiază dintr-un singur soare (sunt miliarde de sori în univers!) sau dintr-o singură altă sursă de lumină şi căldură (bec, aragaz, şemineu etc.) aflată aiurea undeva „dincolo de” realitatea relativă. Nu! Sursele reale sunt în real. Sursele determinărilor sunt în determinat. Sursele relativului sunt în relativ...

Chiar dacă o parte din sursele/ cauzele existențiale sau de manifestare a ceva anume sunt dincolo de el, în afara lui, aceasta nu înseamnă că ele sunt dincolo de orice altceva: ele sunt doar dincolo de ceva şi dincoace de ceva, dar niciodată nu sunt dincolo de relativ/ relaționat. Cauzele valorilor actuale ale umanității trebuie căutate nu aiurea prin absoluturi nedeterminate, ci într-o țesătură extrem de complexă de interacțiuni sociale, familiale, animale, ecologice etc. – ele nu au o sursă unică de radiere, ci nenumărate surse specifice de determinare ce se influențează unele pe altele.

Doi filosofi şi două aberații, doi câini şi două pisici, două mere şi două pere nu „radiază” din sursa specifică lui „doi absolut” ca dintr-un „soare spiritual”, ci apar spre manifestare legate şi de doi, şi de patru, şi de opt, şi de om, şi de animal, şi de pom, şi de percepție, şi de acțiune, şi de întâmplare...

Realitățile „duale” menționate mai sus au cauze relative mai uşor sau mai greu de identificat la o analiză atentă, susținută, desfăşurată pe diferite planuri de cercetare, iar a

378 D. D. Roşca, *Existența tragică*, Editura Grinta, Cluj Napoca, 2010, p. 101.
379 Louis Lavelle, *Panorama doctrinelor filosofice*, Editura Timpul, Iaşi, 1997, p. 217.

postula o „sursă absolută” pentru apariția lor (de exemplu, vreun „doi absolut”) şi apoi a te limita la atât e doar infantilism mental, doar delir cronic prin cuvinte fără substanță şi utilitate.

A vorbi de „valoare absolută” e tot una cu a vorbi despre „mărul absolut” despre „doiul absolut” sau despre „cățelul absolut” – adică e doar înşiruire inconsistentă de semne golite de conținut referențial clar, concret, coerent. Acelaşi lucru este valabil şi dacă aceste expresii (cu „absolut” în componență) sunt înlocuite cu vreun cuvânt relativ golit de sens, ca de exemplu, „Dieu”, „Dumnezeu”, „Spirit” ş.a.m.d.

Şi apoi, nu merele/ valorile particulare vin/ provin, sunt create/ produse/ emanate din „mărul/ valoarea absolută”, ci, mai degrabă, e tocmai invers – ace(a)sta din urmă îşi găseşte o plasmare fictivă, virtuală, aeriană pornind tocmai de la percepția unor realități concrete, imediate, evidente numite cu nume oarecare – nume ce fac trimitere spre anumite categorii similare ca formă, conținut, funcționalitate, organizare, utilitate etc.

Mai degrabă realitățile particulare/ determinate dau naştere prin abstractizare, generalizare, virtualizare generalului/ absolutului şi nu invers.

Copilul nu are în minte ideea/ conceptul/ cuvântul de „măr” (absolut), nu se naşte cu această idee/ cuvânt, ci o dobândeşte prin asimilarea unui cuvânt oarecare specific unei limbi oarecare cu o realitate specifică pentru ceea ce percepe la un moment dat ca fiind un „măr”. Adică e evident că mai întâi apar în percepția lui tot felul de „mere” diferențiate ca şi formă, culoare, gust, dimensiune, dar şi similare ca şi formă, culoare, gust, dimensiune ş.a.m.d., pornind de la care abia apoi apare, de obicei, numele de „măr” (sau un alt nume cu aceeaşi semnificație) asociat acestor realități specifice – extrapolarea/ deducerea/ postularea/ imaginarea ideii/ conceptului/ cuvântului de „măr” („pur, general, absolut”) acoperă ca şi referință intențională toate merele particulare pe care el le-a întâlnit sau le va întâlni în experiența sa, însă doar de o manieră relativă şi aproximativă, care tot timpul se reformulează şi se reconturează în funcție de noile experiențe perceptive pe care el le are cu diverse mere (particulare/ determinate) de natură real-empirică sau vizual-artistică, sau auditiv-lingvistică, sau imaginativ-fictivă, sau mitic-fabulatorie etc.).

Deci mai degrabă „mărul relativ” stă la baza naşterii celui „absolut” şi nu invers. A pune generalul înaintea particularului, abstractul înaintea concretului sau absolutul înaintea relativului înseamnă doar a nu înțelege prea bine lumea relativă în care te manifeşti, este, de cele mai multe ori, doar a pune „carul înaintea boilor”, „efectul înaintea cauzei”, „cuvântul înaintea realității la care se referă” (numele înaintea percepției celui/ celei numit/e) – în general, pentru a boteza lucrurile, fenomenele şi ființele cu nume oarecare specifice unei limbi sau alteia ele trebuie mai întâi să apară în percepție (sub o formă sau alta).

Multiplicitatea şi unitatea, număratul şi numărul, particularul şi generalul, numitul şi numele, relativul şi absolutul, referința şi semnul, simbolizatul şi simbolul, conceptualizatul şi conceptul se leagă şi se determină unele pe altele pe diferite nivele de referință (*„Cuvintele individual şi universal formează cei doi termeni ai unei perechi şi se admit în loc să se excludă.”*[380]), dar influența majoră în identificarea cauzelor reale de apariție şi manifestare ale unui fenomen nu trebuie căutată în „unitate”, „număr”, „general”, „nume”, „absolut” „semn”, „simbol”, „concept”, ci în realitățile concrete, empirice, perceptive evidente specifice „multiplicității”, „număratului”, „particularului”, „numitului”, „relativului”, „referinței”, „simbolizatului” şi „conceptualizatului”.

Cauzele reale nu trebuie căutate în cuvinte, ci în fapte; nu în vorbe, ci în acțiuni; nu în semne lingvistice, ci în legi de mişcare; nu în cuvinte goale de conținut, ci în manifestări precise, bine delimitate, clare, coerente, bine aşezate empiric şi referențial (preferabil de o manieră ştiințifică).

380 Louis Lavelle, *Panorama doctrinelor filosofice*, Editura Timpul, Iaşi, 1997, p. 88.

(„Putem deci primi cu folos călăuza estetică şi contribuția poeziei în metafizică, însă numai în colaborare cu gândirea ştiințifică, pentru a-i adăuga acesteia unele fosforescențe şi subtilități, insesizabile de aparatul logic şi de metoda ştiințifică.”[381])

Lumea nu se mişcă prin nume şi datorită lor, ci prin acțiuni concrete, evidente, irefutabile. Merele nu vin din „mărul absolut” (decât prin basme şi mituri), ci dintr-un măr oarecare influențat în producția/ creația sa în mod concret, palpabil de o mulțime de factori existențiali evidenți sau mai puțini evidenți. La fel stă treaba şi cu valorile: ele nu provin dintr-o „valoare absolută” (decât prin filosofii şi prin metafizici de grădiniță), ci din producătorii/ creatorii de valori – din şi de la cei care îşi asumă spre manifestare anumite acțiuni specifice foarte clare pe care ei sau alții le numesc apoi „valoarea X” sau „valoarea Y” sau oricum altcumva – valori/ acțiuni care sunt însă întotdeauna relative/ relaționate (atât ca origine, cât şi ca manifestare) fiind mereu supuse contingenței şi necesității, voinței şi obligației, întâmplării şi legității.

„Teza de o importanță majoră pe care trebuie să o autorizăm aici, deoarece ea este cea care susține toată metafizica, este că noi nu ne dăm valoarea, că noi nu o creăm, că ea este prin originea sa independentă de noi, că noi nu avem decât să o descoperim şi să o primim.”[382]

Le Senne purcede la deposedarea valorică a umanului printr-un demers forțat care încearcă să scoată din ecuație omul ca şi creator de valoare. O astfel de viziune asupra actului creator, asupra valorii, nu poate fi decât o viziune deformată, parțială, fanatică, care nu are nimic de a face cu evidența şi care scoate cu tupeu „divin” viața omului din orice ecuație valorică.

Printr-o astfel de viziune halucinantă omul este socotit doar un fel de „gură-cască”, doar un „nătăfleață” care trebuie doar să aştepte să-i cadă „para în gură” – „să o primească după ce o descoperă”, în timpul în care el nu ar face nimic altceva decât să-şi belească mintea prin repetarea hipnotică a cuvântului „Dieu”...

Omul care nu-şi dă valoare, ci aşteaptă să o primească de undeva din cer de la niscaiva forțe supranaturale sau „transcendente” este un ne-om, un neputincios blocat „spiritual” prin epoca de piatră la nivelul de descoperitor-culegător de hrană – şi aflat astfel la mila forțelor oarbe ale naturii, „îndulcite” doar prin antropomorfizarea lor imaginară.

(„Pe scurt, foarte puțini pot gândi, dar toți vor să aibă opinii: ce altceva le mai rămâne [celor mulți] decât să preia ca atare judecăți gata făcute de alții, ei înşişi neputând să le facă?”[383])

Aşadar, Le Senne susține că el nu crează valoare, ci doar o descoperă şi o primeşte – şi în cazul lui e într-adevăr adevărat că nu a creat vreo mare valoare în filosofie şi că doar a descoperit şi rumegat şi el ce au aiurat şi alții înaintea lui pe tema lui „Dieu” sau a „spiritului”. (Dar *[...] „linguşirea este atât de obişnuită pretutindeni, încât nu există indivizi plini de defecte care să nu se vadă stimați adesea pentru nişte lucruri care nu merită nici o laudă, ba chiar merită condamnate”[384] [...]*).

„A crea” este (conform DEX) a face, a produce, a făuri ceva ce nu exista înainte, a inventa, a compune, a scrie (o operă), a zidi, a întemeia. A crea este a inventa, a inova, a face o formă nouă – este deci a da de la tine, cel care crează, ceva – anume: creația, opera, invenția, forma.

Cel care crează valoarea este creator de valoare, cel care doar o descoperă şi o primeşte este doar consumator de valoare – a confunda artistul, creatorul, inventatorul cu cel care îi priveşte/ descoperă opera este a nu înțelege ce este de fapt a crea cu adevărat. Cel care nu crează valoare, ci doar „o descoperă şi o primeşte” de la alții este, de foarte multe ori, doar un

381 Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Editura Agora, Iaşi, 1992, p. 52.
382 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, pp. 124 – 125 (e-book).
383 Arthur Schopenhauer, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*, Editura Art, Bucureşti, 2007, p. 88.
384 René Descartes, *Despre pasiunile sufletului*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, Prahova, 2011, p. 89.

tradiționalist amețit de idei/ realități putrezite de vreme față de care se lasă copleşit şi dominat. Cel care doar aşteaptă să-i vină din afara sa „descoperiri” şi „daruri” evident că nu prea poate să creeze mai nimic – actul de creație culturală, în esența lui, nu este aşteptare, ci acțiune, nu este redescoperire, ci inovare, nu este reamintire, ci inventare...

Apoi teza că valoarea (că orice valoare) considerată de om este independentă („prin originea” sa) de om este de-a dreptul fabulatorie – oricine poate constata că „valorile” fiecărui om sunt dependente de împrejurările de mediu în care trăieşte, dar ele sunt de asemenea dependente, mai ales, de ceilalți oameni printre care el trăieşte (de tradiția, cultura, comunitatea sa) şi de temperamentul său, de inclinațiile sale, de preocupările sale, de acțiunile pe care le face, de educația sa, de prioritățile pe care şi le stabileşte ş.a.m.d.

Ne spune deci Le Senne:

[...] „frumusețea nu este creația arbitrară a artistului [...] Proba, este că artistul suferă adesea timp îndelungat pentru a o descoperi şi că nu ar fi artişti proşti, dacă ar fi suficient ca fiecare să decreteze frumosul.”[385]

În mod evident, artistul nu crează „frumosul/ frumusețea” în genere, dar frumusețea particulară specifică operelor sale el o crează fără doar şi poate (o dovadă în acest sens e şi faptul că el, în loc să creeze opere „frumoase”, ar putea, dacă ar vrea, să creeze şi opere „urâte”).

E drept, apoi, că artistul crează opere care unora le par „frumoase”, altora „urâte” (în funcție de timp, context, interese, pregătire, gusturi etc.). Criteriile de apreciere a frumuseții unei opere artistice variază în timp şi în spațiu, în funcție de mentalitățile religioase, economice, politice, artistice ş.a.m.d. ale celor care judecă opera respectivă de artă. De aceea frumusețea este relativă. Nu există un „frumos absolut” apreciabil ca atare tot timpul, de toată lumea, indiferent la circumstanțe şi interese, indiferent la context şi tradiție (istoria artelor este plină de opere apreciate de unii şi desconsiderate de alții). Artistul crează, criticul descoperă – dar cei doi nu trebuie confundați.

Mecanismele de apreciere ale frumosului şi binelui (utilului) s-au format la nivel de specie şi sunt relative la ea, dar ele țin, în cazul omului, uneori destul de mult, şi de tradițiile culturale şi civilizaționale specifice unei comunități umane oarecare la un moment dat (în funcție de condiționările ei religioase, politice, economice etc.).

(„Ştiințific este simțul de relativitate al valorilor şi atitudinilor şi nu dogmatismul, orice haină ar îmbrăca el.”[386]*)*

„Frumusețea” artistică e mai mereu relativă şi dependentă atât ca apreciere, cât şi ca origine de o mulțime de factori relativ contingenți implicați în apariția şi în manifestarea ei. Ea este în continuă schimbare şi modificare sub influența noilor creații artistice şi a redescoperirii, sub forme noi, a vechiului – ea este mereu decretată de artist, de comunitate, de natură şi apoi din nou şi din nou reformulată: artiştii banali descoperă şi primesc valorile lor artistice de la alții, cei originali crează valorile lor şi le dăruiesc celor care vor să le primească.

„La fel datoria, binele, valoarea morală nu este niciodată capriciul, decizia arbitrară a unei voințe individuale.”[387]

Datoria, binele şi valoarea morală nu sunt căzute din cer şi nici nu au fost primite de oameni de la zei/ zmei. Fiecare om şi fiecare comunitate stabileşte (în funcție de nişte circumstanțe specifice) care este datoria sa, binele pe care vrea să-l facă şi valorile morale pe care şi le asumă. A face, a crea binele nu e tot una cu a descoperi şi a primi binele – cel care doar aşteaptă să primească binele de la alții şi nu încearcă să-l facă prin el însuşi nu e cineva

385 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 125 (e-book).
386 D. D. Roşca, *Existența tragică*, Editura Grinta, Cluj Napoca, 2010, p. 170.
387 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 125 (e-book).

demn de a fi considerat un om bun. Omul care crează binele este, de multe ori, cel care schimbă binele: el poate realiza noi forme ale binelui, pe care ceilalți să le poată descoperi pentru a se bucura de ele.

[...] „trebuie notat că termenii „bun şi rău” pot fi întrebuințați numai în sensul relativ, astfel că – privit din diferite puncte de vedere – unul şi acelaşi lucru poate fi numit bun sau rău, cum tot aşa poate fi numit perfect sau imperfect.”[388]

De multe ori, ceea ce e considerat de o comunitate ca fiind „datorie”, „bine” şi „valoare morală” se dovedeşte a fi doar „conformism inerțial”, „rău” şi „non-valoare” – şi aceste erori morale pot fi corectate doar de indivizi curajoşi capabili să creeze şi să susțină în ei şi în societate noi „datorii”, noi forme ale binelui şi valori morale noi.

Cei care gândesc că *„Datoria ne comandă, noi trebuie să ne supunem ei.”*[389] nu vor pricepe în veci ce este aceea viață morală...

„Orice valoare comportă două fețe: prin una ea priveşte Absolutul care o face valoare; prin cealaltă, prin cea care este întoarsă spre noi, ea este determinată.”[390]

Valoarea nu este făcută valoare de către Absolut/ *Dieu*, ci de către relativ/ natură/ relație/ dependență. Valoarea este mereu determinată (fie că „e întoarsă spre noi”, fie că nu e), iar când valoarea nu mai e determinată (în nici un fel), ea nu mai este – nici valoare şi nici altceva (cel puțin pentru noi – ființe evident relative/ relaționate).

Reducerea constantă (pe care o face Le Senne) a valorii doar la adevăr, bine, frumos şi iubire este una forțată şi nereprezentativă pentru valoare în general. Valorile omului şi umanității sunt mult mai multe: libertatea, plăcerea, fericirea, dreptatea, respectul, onoarea, dezvoltarea, progresul, curajul, cariera, averea, sănătatea, puterea, familia, înțelepciunea, bunăstarea, claritatea, coerența etc. Tocmai de aceea a porni doar de la nişte exemple firave construite în jurul binelui, adevărului, frumosului şi iubirii pentru a extrapola de la ele concluzii generale asupra valorii (asupra oricărei alte valori – cum că ea nu e creată de om, că e independentă de el ş.a.m.d.) este doar un demers slab argumentat (*[...] „cu cât mai generală este o opinie cu atât mai atacabilă este ea.”*[391]), un demers înşelător, nesincer şi oarecum bezmetic, inițiat şi efectuat cu multă superficialitate şi dominat de presupoziții nesustenabile.

„Noi nu facem valoarea, noi o primim.”[392]

Pornind de la exemplele preferate folosite de Le Senne pentru a exemplifica valoarea, el vrea să zică mai sus că „Noi nu facem binele/ adevărul/ frumosul/ iubirea, noi doar le primim pe acestea” – ceea ce evident e chiar departe de realitate.

A susține că un om nu face binele pe care el îl face (când îl face), ci că el doar îl primeşte pe acesta, înseamnă, mai întâi, a-l confunda prosteşte pe „a da” cu „a primi” şi, apoi, a anula orice responsabilitate morală a acelui om de a face (el şi nu altcineva) binele. A susține o astfel de idee este la fel de ridicol cu a susține că un om nu face paşii pe care el evident îi face (când „face paşi”), ci doar îi primeşte pe aceştia, spre exemplu, de la „Păşirea absolută”!

E acelaşi lucru cu a susține că, de exemplu, bucătarul care „face de mâncare” (când face acest lucru) de fapt „nu face de mâncare”, ci doar primeşte mâncarea cu pricina de la „Mâncarea absolută” sau, de ce nu, de la „Bucătarul absolut”! Acest „salt în absolut” este de foarte multe ori doar un salt în ridicol – e ignorarea prostească a factorilor relativi/ relaționați evidenți care concură pentru „a face” sau pentru „a desface” ceva anume.

---

388 Baruch Spinoza, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, Prahova, 2009, p. 19.

389 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 125 (e-book).

390 *Ibidem*, p. 126.

391 Arthur Schopenhauer, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*, Editura Art, Bucureşti, 2007, p. 45.

392 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 149 (e-book).

„Dar noi nu suntem creatorii valorilor: valoarea nu provine din noi, ea este o revelație […] o favoare divină”[393] *[…]*

În măsura în care Le Senne nu a fost creatorul vorbelor sale, al acțiunilor sale, al gândurilor sale, al scrierilor sale, el nu a fost nici un creator de „valori”, iar vorbele/ acțiunile, gândurile, scrierile şi valorile „sale” nu au provenit din „el”, ci dintr-o „revelație” aiuristică pierdută iremediabil pe sine prin „absoluturi” verbale date prin „favoare divină” – adică ele au provenit doar dintr-o rătăcire (verbală) a unei rătăciri (metafizice) prin rătăcire (mentală)...

Şi chiar dacă Le Senne ar fi vrut să zică că la manifestarea/ producerea/ înfăptuirea/ crearea/ desfăşurarea unei acțiuni (/ fenomen) oarecare concură „infinitul”, adică tot ceea ce există (în unitatea şi diversitatea sa), nici atunci nu ar fi avut dreptate să susțină că „noi” nu facem „valoarea”, pentru că „noi” este o realitate la fel de „infinită” ca şi restul factorilor care concură, alături de „noi”, la producerea unei „valori” sau a orice altceva.

Pentru conturarea identitară a lui „noi” concură tot cosmosul infinit: în componența lui „noi” sunt „infinite” influențe formatoare de identitate – „noi” nu e chiar aşa de limitat pe cât ar putea crede unii, iar limitele identității sale nu sunt chiar aşa de uşor de stabilit precum ar putea crede alții.

Observarea prezenței infinitului şi eternității nu se reduce la exteriorul nostru: ea este de constatat deopotrivă şi în interiorul nostru – de fapt, cele două aspecte (interior şi exterior) se întrepătrund foarte intim şi se conturează unul pe altul.

Apoi, observarea infinitului şi eternității, a unității şi diversității, a esenței şi formei, a generalului şi particularului prin cosmos/ univers, privit în întinderea lui naturală nemăsurată, nu poate duce nicidecum, în mod automat, la „personificarea” acestui cosmos infinit şi, în nici un caz, la botezarea ei arbitrară cu numele unei zeități mitice oarecare (Dieu, Brahma, Zeus etc.). Nu este nici un argument solid care să susțină saltul acesta personificator – botezător al realității corespunzătoare universului/ cosmosului, privit ca întreg, pornind de la constatarea existențelor specifice unor factori impersonali de natura unor numere (de exemplu, „unu”), sau unei „numărări fără sfârşit” (care naşte ideea „infinitului”), sau stabilirii/ observării lipsei unor limite specifice uşor de cuprins în ce priveşte întinderea universului (sau greutatea lui, sau energia cuprinsă în el ş.a.m.d.).

Apoi, chiar dacă (în principal, din motive infantile) s-ar admite botezarea mitică a universului, nu există nici un argument serios pentru care o astfel de personificare imaginară a unor factori impersonali ar trebui numită cu numele unui zeu oarecare şi nu cu al altuia, luat din marea mulțime de figuri mitice/ fantastice/ imaginare care ne stau la dispoziție când privim detaşați istoria religioasă a umanității.

„Dacă savantul, pentru a începe cu valoarea adevărului, ştie ceva, el ştie că nu-şi face cunoaşterea sa.”[394]

Oare ce savant o mai fi şi acela care ştie că el nu-şi face/ produce cunoaşterea sa? Ce savant mai este acela, care dotat cu o astfel de „ştiință” probabil aşteaptă apoi să-i facă alții/ altcineva cunoaşterea sa, şi el doar să o înghită ca un papagal? Ce savant mai e acela care doar aşteaptă să-i cadă în țeastă cunoaşterea fără ca el să facă absolut nimic ca să o producă (în primul rând pentru sine şi apoi pentru alții)? Cunoaşterea ştiințifică stă oare pe garduri şi oamenii trebuie doar să o culeagă? Ei nu trebuie să facă nimic ca să o producă?

Şi ce mai înseamnă apoi „a face ceva”, dacă „savantul nu-şi face cunoaşterea sa”, dacă „pictorul nu face picturile sale”, dacă „croitorul nu face hainele pe care el le face” şi dacă „bucătarul nu face mâncarea” pe care o face? Ce mai înseamnă „a face”, dacă „mărul nu-şi face merele sale”?...

393 *Ibidem*.
394 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 149 (e-book).

Adică, cum ar veni: ce mai înseamnă „a face”, dacă el nu mai înseamnă „a face”?...

„Dacă adevărul ar fi opera savantului, el nu ar avea decât să-şi formuleze ipoteza sa şi ea ar fi adevărată”[395] *[...]*

„Opera” savantului nu este doar adevărul. El poate crea şi eroarea şi înşelarea (minciuna). Când îşi formulează/ crează ipotezele, ele pot fi adevărate, dar pot fi şi false – acest lucru nu înseamnă însă că el nu crează ipoteze adevărate când ele se dovedesc ca atare (prin acțiuni proprii de confirmare sau prin alte acțiuni). Iar dacă confirmarea adevărului unei ipoteze nu depinde în mod direct de el, aceasta nu înseamnă că dacă ea se va dovedi adevărată, el nu a creat o ipoteză adevărată.

Din faptul că savantul crează uneori ipoteze false/ mincinoase nu se poate concluziona nicidecum că el crează întotdeauna doar minciuna şi falsitatea, şi niciodată adevărul. Omul poate crea şi binele şi răul, şi adevărul şi minciuna, şi frumosul şi urâtul – creația nu trebuie confundată cu valoarea atribuită acestei creații.

Apoi, se poate spune că un savant descoperă adevărurile care reglementează apariția şi mişcarea electricității, dar tot el sau un alt savant crează mecanisme (baterii, alternatoare) care produc electricitate şi nu le descoperă pe acestea „aruncate pe câmp” de către „Electricitatea absolută” sau de vreun zeu-zmeu oarecare. El descoperă existența viruşilor biologici, dar crează vaccinuri antivirus. El descoperă petrolul, dar crează motorul cu ardere internă. El descoperă mecanismele implicate în zborul păsărilor, dar crează avionul sau elicopterul.

Omul descoperă limba pe care o vorbeşte, dar el o şi crează necontenit, prin inventarea de noi cuvinte şi expresii, prin inventarea de noi sensuri pentru cuvinte vechi sau prin adăugarea de alte sensuri acestor cuvinte. Omul descoperă anumite forme de scriere, dar el şi crează mereu noi forme de scriere.

Nu putem scoate descoperirea din munca savantului, dar nu putem scoate nici creația. Multe din adevărurile implicate în structurarea şi funcționarea generatoarelor şi motoarelor electrice, a antiviruşilor, a motoarelor pe bază de benzină, a avioanelor, a limbilor, a formelor de scriere ş.a.m.d. sunt adevăruri create de om, prin munca sa de creație ştiințifică şi tehnică. A scoate creația din atributele savantului şi a-l limita pe acesta doar la „a descoperi” ceva (şi atât) este a nu înțelege prea bine care este sensul şi mersul ştiinței şi tehnologiei.

Exemplele date de Le Senne ca argument pentru a redefini după bunul său plac verbul „a face” nu sunt deloc concludente:

„Dacă ar depinde de mine, ca în condițiile definite de principiile aritmeticii, pătratul lui 5 să fie 25 sau 26 nu ar mai fi ştiința aritmeticii.”[396]

Zice deci Le Senne că „savantul” nu hotărăşte el dacă pătratul lui 5 este 25 sau 26 şi că din această cauză el nu-şi face cunoaşterea sa... Nici mărul nu hotărăşte dacă să facă după bunul său plac mere sau pere – dar asta nu înseamnă nicidecum că el nu face mere!

„A face” devine pentru Le Senne sinonim cu „a primi”, „a da” devine pentru el acelaşi lucru cu „a lua”, „a avea valoare” este „a nu avea valoare” (proprie) ş.a.m.d.

Cu un astfel de discurs se duce pe apa sâmbetei orice posibilitate de înțelegere cu filosofii-lilieci care întorc cu susul în jos sensurile curente ale verbelor dintr-o anumită limbă. Şi apoi, dacă, după Le Senne, el nu a hotărât „să facă” discursul său întors pe dos şi târât bezmetic prin confuzie, asta nu înseamnă că el nu l-a făcut!

Dacă ar fi depins doar de el sau de alții ca el sensul cuvintelor şi verbelor dintr-o limbă, atunci s-ar fi distrus fără drept de apel orice posibilitate de comunicare clară, coerentă şi utilă prin acea limbă.

395 *Ibidem*, p. 179.
396 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 149 (e-book).

A-l confunda pe „a face” ceva valoros (cu valoare) cu „a hotărî” ce este valoarea sau cu „a constata” ceva valoros; a-l confunda pe „a cauza” apariția valorii (a ceva considerat ca având valoare) cu „a decreta” ce este valoros sau cu „a cunoaşte” ce este valoarea (ce este valoros) este o treabă pe care doar un filosof-liliac, care trăieşte doar prin ceață metafizică bucurându-se de „noaptea minții” în care se bălăceşte copilăreşte, este capabil să o facă... Le Senne se pare deci că a confundat după plac toate verbele cu toate verbele doar pentru a trage apoi după pofta inimii sale concluziile pe care el le dorea – anume, cele prin care *Dieu* se dă şi el interesant prin propoziții (şi doar pe acolo), ca să facă şi el ceva – adică, cum ar veni, „să nu rămână sărmanul fără servici” prin epoca actuală a ştiinței şi tehnologiei.

Aceste confuzii intenționate, profesate de Le Senne, dacă ar fi să le luăm în considerare, au însă un efect invers celui intenționat de el, pentru că ele arată exact contrariul a ceea ce voia să arate: „a descoperi”, „a primi”, „a constata”, „a hotărî” sunt toate forme ale lui „a face” (a descoperi şi a primi... sunt forme de a face ceva mai degrabă decât a nu face nimic) şi, prin urmare, omul le face pe toate cele pe care le face (inclusiv actele valoroase pe care le face), ce-i drept, nu singur, ci în conlucrare cu alți factori creatori din jurul său, dar în nici un caz prin colaborare reală cu vreun „z(m)eu-paraleu” (indiferent prin care „cer” s-ar ascunde el şi indiferent ce nume ar purta el, dat de „mama” şi de „tata” lui).

„Iubirea, valoare a sentimentului, ne învață incontestabil că noi nu suntem stăpâni, nici de a iubi pe cine vrem, nici de a fi iubiți de cei pe care îi iubim”[397] *[...]*

Dacă nu iubim pe cine vrem noi, atunci pe cine o să iubim? Pe cine nu vrem să iubim? Se pare că filosoful-liliac iarăşi încurcă sensurile verbelor – pe „a iubi” cu „a urî” şi pe „a vrea” cu „a nu vrea”. Iar dacă nu eşti iubit de ceea ce iubeşti, atunci cu siguranță trebuie să te întrebi de două ori dacă tu chiar iubeşti ceea ce crezi că iubeşti...

„În acest sens cel mai bun simbol material al valorii este întotdeauna alimentul.”[398]

Dacă „alimentul” este întotdeauna cel mai bun simbol material al valorii, haide atunci să vedem cum sună frazele ridicole emanate de Le Senne la adresa valorii, dacă înlocuim „valoarea” cu „alimentul” (cu „simbolul ei cel mai bun”):

„Noi nu facem alimentele, noi le primim.” (conf. pag. 149)

Deci, ne spune Le Senne, alimentele se fac singure şi apoi tot singure vin şi ne intră în gură şi apoi bineînțeles că se mestecă tot singure... A, ba nu! „Ele nu se fac singure, ele sunt făcute de „Alimentul absolut”, iar noi doar stăm la coadă cu gura căscată şi le primim de la el prin „grație alimentară divină””...

E probabil că Le Senne nu o fi participat în viața lui la „facerea” unui aliment (de exemplu, a unei pâini sau a unei ciorbe ş.a.m.d.), dacă a putut susține cele de mai sus (direct despre valoare şi indirect despre aliment). Dar dacă el nu a participat la „facerea” alimentelor pe care le-a mâncat, asta nu înseamnă nici că ele s-au făcut singure şi nici că ele au fost făcute de „Alimentul absolut”, numit şi *Dieu*, ca să fie ceva „personal” la mijloc şi ca să bată „filosofia” în cauză cu zicerea şi cu facerea acea basmologică a lumii în 7 zile...

Oare Le Senne a fost suficient de lucid încât să fi ştiut că alimentele pe care el le cumpăra de la piață şi de la magazin nu le-a făcut nici „Alimentul absolut”, nici „Zâna Pădurii” şi nici *Dieu*?

(– „Mami cum vin copii pe lume?... – Îi aduce Barza, scumpuleț!”).

Prin înlocuirea valorii cu simbolul ei mai aflam şi că:

„Noi nu ne dăm alimente, noi nu le creăm, ele sunt prin originea lor independente de noi, noi trebuie doar să le descoperim şi să le primim.” (Conf. pag. 124-125.)

397 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 150 (e-book).
398 *Ibidem*.

Dacă s-ar mulţumi filosofii „spiritualişti” doar cu alimente pe care oamenii nu le crează, care sunt independente de oameni prin originea lor, doar cu alimente pe care ei le descoperă (prin casă, pe sub pat, pe stradă, prin pădure etc.) şi doar cu cele pe care ei le-ar primi de la „Alimentul absolut”, cu siguranţă, probabil că ar muri de foame cu mult timp înainte să le vină cheful să debiteze din ei tot felul de afirmaţii ridicole despre „valoare” sau despre „poezie”:

„Poezia este cea care îl face pe poet, adevărul este cel care îl face pe savant, iubirea este cea care îl face pe sfânt şi nu invers”[399]

„Constatările” de mai sus sunt pe principiul: „cizma îl face pe cizmar, supa îl face pe bucătar şi copilul o face pe mama sa şi nu invers...”.

Apoi Le Senne ne mai spune: […] *„dar poezia pentru a ne încânta sensibilităţile are nevoie de poetul care o cântă.”*[400]

Adică, cum ar veni, poezia nu e făcută de poet, ci, probabil, de „Poezia absolută” şi pluteşte şi ea cuminte prin aer aşteptând un poet care să vină să o prindă de coadă şi să o cânte prin relativ. În logica aceasta (scriitorul nu face scrierea lui, ci ea e făcută de „scrierea absolută”) e ciudat cum de cărţile lui Le Senne nu sunt semnate de autorul numit „Scrierea absolută” sau măcar de *Dieu* (în „persoană”)...

„Noi nu creăm valoarea, noi o descoperim.”[401]

„Prima trăsătură a oricărei valori, cea care constituie însăşi esenţa sa, este că ea nu ne vine din noi înşine, că ea nu este o creatură a omului, că noi nu putem să ne-o dăm prin decret”[402] *[...]*

În ce constă valoarea muncii? Dacă munca omului nu este creaţia omului, atunci a cui creaţiei este ea? A „Muncii absolute”? Valoarea muncii nu se poate stabili printr-un act de creaţie (de exemplu, specific creării unei legi care stabileşte venitul minim pe economie)? Sau printr-un „decret” (al celui care o plăteşte)? Valoarea muncii sau a caselor, sau a altor bunuri doar se descoperă? Omul nu contribuie cu nimic la stabilirea/ crearea ei (prin cerere-ofertă, prin operaţii de bursă, prin negociere etc.)?

Valoarea aurului este creată de om (de exemplu, prin mecanismele specifice pieţei, prin folosirea lui la crearea anumitor unelte sau podoabe ş.a.m.d.) sau este doar descoperită de el (în pământ sau aiurea)? Nu este ea variabilă şi nu depinde ea foarte mult de aprecierile valorice subiective ale omului?

Apoi valorile dreptului, valorile considerate de instituţiile unei ţări (guvern, parlament ş.a.) şi de cetăţenii ei (consfinţite în constituţie, în coduri de legi, în declaraţii ale drepturilor omului ş.a.m.d.) sunt sau nu sunt valori pe care oamenii şi le dau prin „decret” (de exemplu, egalitatea sexelor, egalitatea de şanse, libertatea înnăscută (interzicerea sclaviei) etc.)? Valorile (politice, artistice, economice, religioase etc. ale) civilizaţiei americane sau romane, sau chineze, sau japoneze etc. au fost create de oameni sau au fost create de „Absoluturi metafizice”?

Şi se mai pot da multe alte exemple de „valori” (familiale, religioase, estetice etc.) care sunt evident create de om după bunul său plac şi decretate ca având valoare în funcţie de dorinţele şi poftele lui apreciative existente la un moment dat. De aceea, a spune că „toată valoarea” (că „orice valoare”) are ca trăsătură faptul că ea nu este creată de oameni, ci doar „descoperită” de ei, că ea nu este rezultatul „decretelor” date de oameni, este doar a nu prea avea habar despre ce înseamnă valoarea la oameni şi despre nenumăratele ei faţete relative

399 *Ibidem*, p. 152.
400 *Ibidem*.
401 *Ibidem*, p. 179.
402 *Ibidem*.

izvorâte din om şi din interacţiunea dintre oameni, din natură şi din interacţiunea cu mediul; este a nu prea avea habar pe ce lume „metafizică” şi „fizică” trăieşti...

Când eşti doar vânător-culegător „descoperi” fructe, legume, rădăcini, după ce le cauţi, dar odată depăşit acest stadiu creezi (prin muncă, prin inovaţie, prin invenţie) metode şi unelte de cultivare a diferitelor surse de hrană, metode şi unelte de obţinere a energiei necesare activităţilor umane ş.a.m.d. Şi astfel îţi creezi relativ la voinţă alimentele şi resursele necesare pentru un trai armonios şi nu mai laşi această treabă pe seama unui zeu-zmeu tribal oarecare...

Apoi, binele, actele bune, utilul pot fi descoperite prin observaţie şi gândire, dar după ce le descoperi mai trebuie să le şi creezi, mai trebuie să le şi produci prin tine, că altfel nu au mai nici o valoare (dacă rămân doar teorii ale binelui). Formele concrete ale binelui pe care tu poţi să-l faci nu se vor crea fără actul tău de creaţie. Şi ele sunt mereu relative unui context natural, social, istoric în cadrul căruia binele trebuie mereu să fie, deopotrivă, descoperit, creat şi re-creat de fiecare iubitor al binelui. Şi acelaşi lucru este valabil şi pentru „frumos”, pentru „adevăr” şi pentru „iubire”.

Adevărul este relativ omului, mai ales adevărul care depinde de om. De exemplu, când promiţi că vei face ceva, depinde în mare măsură de tine, dacă astfel creezi un adevăr sau o minciună: faptele tale, facerile tale, creaţiile tale, vor arată ulterior dacă trăieşti în adevăr sau în minciună. Iar existenţa mai multor tipuri de adevăr (corespondenţă, coerenţă, utilitate, credinţă, trăire) presupune mai multe feluri de a descoperi şi de a crea prin tine un adevăr sau altul. Adevărul social, adevărul în societate (în familie, în politică, în economie) depinde în mod direct de crearea sa de către cei care fac o promisiune, un angajament sau semnează un contract prin care se obligă la ceva anume, pe baza unor premise susţinute ca adevărate de ei.

Omul crează adevărul sau minciuna existentă într-un angajament prin faptele sale, care confirmă sau infirmă vorbele/ promisiunile sale. În contextul multiplelor manifestări ale adevărului, a afirma că „nici un adevăr” nu e creat de om, este doar o dovadă de superficialitate, este a nu studia cu atenţie adevărul şi formele sale concrete de manifestare.

Iar a susţine că iubirea nu este creată de om, ci doar descoperită de el este doar a nu înţelege prea bine ce este iubirea (acţiune concretă de preţuire şi ajutorare faptică a celor iubiţi). Omul descoperă iubirea (cum descoperă toate celelalte fenomene specifice lumii lui), dar dacă el nu o şi crează, dacă el nu o face să se manifeste prin sine, prin intermediul unor fapte concrete, nu se poate spune despre el că iubeşte (sau că preţuieşte în vreun fel iubirea).

A crea, a face este deopotrivă şi a descoperi, şi a produce, şi a munci, şi a acţiona, şi a reflecta, şi a intui, şi a organiza ş.a.m.d. – creaţia este un act complex care presupune participarea tuturor forţelor creatoare ale omului.

Iar a crea ceva, nu e neapărat acelaşi lucru cu a crea ceva prin excelenţă nou, se pot crea/ produce şi produse de serie, şi copii, şi clone, şi reproduceri etc. A crea este a face să apară, este a delimita o formă, a participa la determinarea ei în manifestare: natura crează, omul crează – cel care nu crează decât fictiv (prin poveşti de adormit copii) este însă *Dieu* sau alţi zei mitici şi metafizici, respectiv cuvintele urmate de cuvântul „absolut” (de genul „Valoare absolută”).

Relativul, relaţia, multiplicitatea crează prin interacţiune şi interdeterminare.

Manifestarea crează prin conlucrarea unului şi multiplului, a părţilor şi întregurilor, a relativului-finit (relativ determinat) şi a relativului-infinit (relativ nedeterminat).

În măsura în care aducem în discuţie cuvântul „absolut” acesta ar putea să desemneze cu sens în principal tocmai acest relativ-infinit, tocmai acest „finit” întins în toate părţile aparent la nesfârşit – adică Cosmosul/ Universul.

Este deci bine să înțelegem că „tot ceea ce este” (Totul, Unul, Absolutul, Infinitul sau oricum am vrea să-l denumim) devine nimic, dacă scoatem din el tot ceea ce este (adică toate părțile lui, toată multiplicitatea, tot relativul, tot finitul).

„Absolutul” este deci, până la urmă, doar un alt nume pentru „relativul-întins-la nesfârşit”. A nu înțelege aceasta este a nu înțelege că relativul este infinit, este a nu înțelege că valoarea este relativă, e a nu înțelege mai nimic din „filosofie”...

(*„Absolutul este implicat în relativ. Ei se găsesc pretutindeni împreună.”*[403])

Dacă din întreg (din tot) se elimină toate părțile lui (fenomene, obiecte, ființe, substanțe etc.), nu mai rămâne nimic din întreg.

Dacă din „absolut” se elimină tot relativul, nu mai rămâne nimic din „absolut”.

Dacă din eternitate se scade tot timpul, nu mai rămâne nimic din eternitate.

Dacă din infinit se elimină tot finitul, nu mai rămâne nimic din infinit...

Infinitul nu este „dincolo” de finit – el este doar finitul fără număr, finitul extins în neştire, finitul relativ nemăsurabil. De aceea, „infinitul” are în sine deopotrivă şi pe „unu” (cuprinzând tot ceea ce este), dar şi pe „multiplu” (cuprinzând tot ceea ce este).

Infinitul însă nu susține şi nu generează finitul, ci mai degrabă lucrurile se petrec exact pe dos: chiar dacă finitul s-ar termina la un moment dat (ca întindere şi cuprindere în spațiu), el tot ar continua să existe atât cât ar exista. Dar în acest caz infinitul s-ar dovedi că nu există. El se naşte din finit şi stă pe umerii lui (dacă „finitul” nu s-ar întinde în toate părțile fără măsură, ideea de infinit nu s-ar mai putea arăta cu uşurință minții umane...).

Determinarea şi valoarea

Se pare că Le Senne opune „absolutul” determinării sugerând că „absolutul” sau „valoarea absolută”, sau alte „realități absolute” nu sunt determinate în nici un fel. Dacă însă ar fi aşa (dacă ele nu ar comporta nici o determinare de nici un fel: empirică, lingvistică, formală, de esență, funcțională, cauzală etc.), cum s-ar mai distinge, de exemplu, valoarea absolută de mărul absolut şi de scaunul absolut? Cum s-ar mai distinge conceptele între ele, dacă ele toate ar fi absolute/ nedeterminate? Cum s-ar mai distinge Valoarea (absolută), de Binele (absolut), de Ființa (absolută), de Privirea (absolută), de Rațiunea (absolută) etc.? Cum s-ar mai distinge conceptele acestea între ele, dacă ele nu ar fi determinate de celelalte concepte şi mai ales de realitățile spre care ele fac referire extra-lingvistică?

Aruncarea grăbită a cuvântului „absolut”, înțeles ca „nedeterminare” (ca ceva care nu poate fi precizat prea clar), în discurs este, de foarte multe ori, doar vorbă goală despre nimic (determinat), este rătăcire mentală prin nimic de sens, este aparență de gândire prin nimic de înțeles...

Conceptele – Unu, Ființă, Infinit, Valoare, Rațiune, Idee, Absolut, Scaun, Pătură, Pian, Mişcare, Substanță, Zeu, Materie, Natură etc. – se disting între ele tocmai prin caracteristici specifice, prin determinări specifice (lingvistice, empirice, raționale, acționale, funcționale, formale etc.), iar a le confunda în mod intenționat, a le identifica unele cu altele este a renunța la discernământ, e a renunța la judecată, la rațiune, la discurs cu sens şi a plonja în rătăcire mentală fără adresă exactă...

A folosi cuvântul „absolut” cu sensul de „nedeterminat” (în nici un fel) este doar a vorbi de „cai verzi pe pereți”, pentru că în cuprinsul realității nu găsim nimic nedeterminat/ nerelaționat/ independent (cu adevărat).

Apoi, a folosi în discurs cuvântul „absolut” cu sensul de „nedeterminat” înseamnă doar a vorbi despre (culmea!) necunoscute inexistente... Cățelul absolut e, astfel, cățelul

403 Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Editura Agora, Iaşi, 1992, p. 16.

nedeterminat (în nici un fel) şi, prin urmare, nu mai e nici măcar căţel (că atunci ar fi determinat oarecum, de exemplu, în raport cu o pisică) – el e doar „X”, ceva despre care nu ştim nimic şi nu vom şti niciodată nimic – decât că el nu există – în momentul când ştim ceva despre el încetează să mai fie nedeterminat... ceea ce înseamnă că nici măcar nu poate fi postulat ca atare – spunând despre ceva că este nedeterminat spui totuşi că el *are o determinare* anume – că e lipsit de determinare... şi, prin urmare, „nedeterminatul” ca ceva lipsit de *orice* determinare nu există...).

Cuvântul „absolut” (şi orice alt cuvânt) nu poate fi folosit decât cu un sens determinat oarecare – cu cât mai determinat, cu atât mai clar – cu cât mai bine precizat contextual, cu atât mai plin de sens devine el în cadrul discursului în care este folosit – altfel, el duce doar la aparenţa unui discurs, doar la iluzia unui sens, doar la amăgirea de a comunica şi nu la comunicarea utilă, plăcută şi frumoasă.

[...] „în măsura în care valorile participă toate la valoare în universalitatea ei, ele sunt absolute; dar în măsura în care valoarea se specifică în cutare valoare, aceasta trebuie să fie determinată.”[404]

„Valoarea” nu este „absolută” (nu este nedeterminată) – pentru că dacă ar fi, ea nu s-ar mai deosebi, de exemplu, de „Căţel” şi de „Munte” (consideraţi şi ei „în universalitatea lor”) – conceptele sunt determinate atât în universalitatea lor (prin raport cu alte concepte şi prin raport cu anumite trăsături generale specifice realităţii pe care o indică în general), cât şi în particularităţile pe care ele le îmbracă. Conceptele (inclusiv „valoarea” – fie ea şi „absolută”) nu sunt şi nu pot fi semne cu sens în afara determinării.

„Determinarea oricărei valori, comportă, ca orice determinare, negativitatea”[405] *[...] „o valoare, negativă, în măsura în care este determinată”*[406] *[...]*

Pentru a-şi susţine absurdităţile sale „absolute” (relativ bine determinate totuşi) Le Senne pune, după cum am văzut mai sus, semnul egal între determinare şi negativitate. Determinarea însă poate fi şi negativă şi pozitivă – ea fiind în esenţa ei relativă (la cine o apreciază sau nu). Şi la fel e şi valoarea (în general) – ea nu e nici negativă, nici pozitivă, doar fiindcă este determinată – ci din această cauză ea este relativă (adică, negativă din anumite puncte de vedere şi pozitivă din altele). Determinările pe care le trăieşte sau le provoacă omul pot fi pozitive sau pot fi negative în funcţie de efectele lor (fizice, psihice, sociale) asupra lui, de interpretarea dată acestor efecte ş.a.m.d. – simpla determinare a ceva anume nu e echivalentă cu prezenţa sau cu absenţa valorii – ea este doar o condiţie necesară, dar nu suficientă pentru a valoriza ceva anume.

„Orice determinare este ceea ce este şi ca atare ea este pozitivă; dar închisă în ea însăşi prin aceea că ea este, ea exclude ceea ce ea nu este şi ca atare ea este negativă.”[407]

Determinarea nu este închisă în ea însăşi, ci ea este legată cu alte determinări – dacă determinarea ar fi complet închisă în ea însăşi (orice ar mai însemna şi asta) şi nu ar avea nici o legătură cu nimic, atunci ea nu ar mai fi determinare şi nici nu ar mai determina nimic (la fel cum un copac „închis în el însuşi” sau o cutie „închisă în ea însăşi”, sau o prună „închisă în ea însăşi” nu mai este un copac sau o cutie, sau o prună, ci doar o himeră verbală foarte rarefiată sensual).

Determinarea este o limitare locală care este legată de nenumărate alte limitări – limitarea este o legătură de limitări relativ delimitate – iar reţeaua formată din aceste delimitări aflate în interacţiune şi precizare reciprocă este ceea ce dă identitatea unei determinări oarecare (adică

404 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 127 (e-book).
405 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 127 (e-book).
406 *Ibidem*.
407 *Ibidem*, p. 196.

ceea ce ea este) – şi nu ruperea ei abruptă şi aberantă (printre altele, fiindcă e imposibilă practic) din sistemul determinărilor care îi conturează identitatea.

Această identitate poate fi pozitivă sau poate fi negativă (din diferite puncte de vedere). Dacă ceva este „ceea ce este”, nu rezultă în mod automat că acel ceva este neapărat ceva pozitiv („răul” este ceva ce este şi, pentru asta, el nu e „pozitiv” doar pentru că este – la fel, şi „negativul” este ceva ce este şi, pentru asta, nu înseamnă că el e întotdeauna ceva „pozitiv”...).

Iar a exclude din ceva ce este (de exemplu, binele, pozitivul) ceea ce el nu este (de exemplu, răul, negativul) nu înseamnă că ceea ce este (în exemplul dat, binele şi pozitivul) este ceva neapărat negativ...

Un cuvânt dintr-o limbă oarecare (de exemplu, cuvântul „determinare” sau „pozitiv” etc.) nu se determină pe el însuşi şi nu este ceea ce este, pentru că „se închide în el însuşi”, ci tocmai dimpotrivă – el se leagă cu multe alte cuvinte şi realităţi la care face trimitere relativă şi tocmai prin aceste delimitări relative, contextuale (delimitate de alte delimitări) el îşi capătă identitatea sa existenţială.

„E adevărat că aceeaşi idee poate fi nominal admisă de un popor întreg; în realitate însă, fiecare ins o pricepe în felul lui, deosebit de al altora. Mai mult, aceeaşi idee e pricepută deosebit sub anumite raporturi de acelaşi individ, după cum acesta-i tânăr sau bătrân, beat sau nu, furios sau liniştit; după cum mintea lui este odihnită şi limpede sau ostenită şi buimăcită etc.”[408]

Determinarea lipsită de alte determinări nu determină nimic – de exemplu, cuvântul „habuseduforih” nu are nici un sens prin el însuşi, ci doar prin alte determinări cu care eventual s-ar putea relaţiona. Determinarea independentă (pe bune) de restul determinărilor nu mai este determinare. De aceea, o determinare nu exclude niciodată din fiinţa sa alte nenumărate determinări, ci dimpotrivă – ea se leagă fiinţial în mod foarte intim (direct sau indirect) de toate celelalte determinări.

„Dacă vrem să ne păzim de fanatism, recunoscând solidaritatea valorilor, trebuie să vizăm, deasupra valorilor determinate, umanizate, Valoarea nedivizată şi infinită, Valoarea absolută.”[409]

Fanatismul nu dispare prin recunoaşterea unei „Valori absolute” oricare ar fi ea (*Dieu* sau altcineva/ altceva), ci tocmai dimpotrivă – de abia atunci începe. Recunoaşterea relativităţii propriilor valori şi a relativităţii/ relaţionării valorilor susţinute de alţii e însă o bună măsură contra fanatismului. Iar a susţine că pentru a evita „războiul valorilor” trebuie să recunoşti existenţa unui „X” – a unui ceva indefinit, vag, lipsit de contur, golit de consistenţă (numit după bunul plac Valoare sau *Dieu*) e doar a spune că nu trebuie să luăm decizii, că nu trebuie să diferenţiem în nici un fel între „valorile” pe care le avem sau care ne sunt propuse spre adoptare din afară, că nu trebuie să stabilim priorităţi de moment şi de circumstanţă (prin ierarhizarea relativă a acestor valori), că nu trebuie în nici un fel să ne adaptăm „valorile” lumii în care ne manifestăm, ci doar să plutim „aerian” prin „absoluturi” fără substanţă, ezitând mereu să spunem şi să facem ceva clar legat de „valorile” economice, politice, religioase, artistice etc. imediate, concrete, întâlnite în lumea în care ne manifestăm – de frică să nu devenim cumva „fanatici”.

Cei care purced la o astfel de rătăcire mentală fără ţintă precisă prin lumea valorilor devin astfel chiar mai rău decât nişte „fanatici” – ei devin nişte „nesimţiţi”, nişte „indiferenţi teoretici” la problemele concrete ale umanităţii, nişte „moluşte filosofice lipsite de coloană vertebrală” incapabile de decizie şi de asumarea unei responsabilităţi concrete implicate de

408 Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, Editura Librom Antet, Bucureşti, 2001, p. 97.
409 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 127 (e-book).

efectuarea oricărei acțiuni economice, politice, religioase, artistice, ştiințifice etc. prin cosmosul vieții.

„În măsura în care Valoarea primă, asigură, static, coerența naturii în toate manifestările sale, ea este Absolutul sau Unul”[410] *[...]*

[...] „Valoarea absolută, alimentând valorile dinamice, energetice, trebuie să fie numită Infinit creator.”[411]

[...] „Valoarea absolută [...] trebuie declarată ea însăşi Spirit; şi deoarece orice spirit nu poate deriva decât din ea, chiar Spirit universal.”[412]

[...] „Valoarea absolută trebuie să fie numită de asemenea „Dieu”.”[413]

În primul rând „unu” nu are o valoare mai mare decât „doi” sau decât „trei” sau decât un alt număr oarecare – pentru matematică, pentru bunul mers al operațiilor vieții toate numerele sunt necesare (ba chiar recunoşterea evidenței multiplului este mult mai importantă pentru înțelegerea mecanismelor reale de manifestare ale vieții decât postularea ruptă de real a „unului”).

Apoi, „absolutul” (orice ar mai fi şi el) este mult mai puțin important în formarea unei viziuni înțelepte asupra lumii decât „relativul”. Iar „infinitul” nici măcar nu are sens în lipsa „finitului” care îi este fundament de neînlăturat. Cât despre „spirit” şi *dieu* aceştia sunt cu siguranță chiar mai puțin importanți, ca factori reali de influență în mersul lumii, decât un pătrunjel sau un morcov oarecare din grădină.

Aşa că a identifica o „valoare absolută” (primară, fundamentală, de căpătâi) în „Spirit”, „Dieu”, „Absolut” sau „Unu” este doar a te desprinde de realitate şi a trăi în lumi imaginare (şi poate nici măcar acolo – ci doar în lumi strict verbale...). Cât despre „Infinit” el poate fi o valoare de orientare în măsura în care aceasta înseamnă că vrei să rămâi mereu deschis noului, că urmăreşti progresul fără limite, că nu cauți absoluturi dogmatice, că nu doreşti să te auto-limitezi. Noul, progresul, manifestarea aflată mereu în mişcare au loc însă în cadrul Finitului care trebuie să fie pentru omul echilibrat o valoare cel puțin la fel de mare ca şi Infinitul, dacă nu chiar mai mare – finitul stă la baza întregii existențe – chiar şi a infinitului...

Iar a reduce sensul cuvântului *Dieu* doar la sensul conceptului „infinit” sau „unu” este a te face că nu pricepi ce reprezintă acest cuvânt în istoria culturală a francezilor, a oamenilor care îl folosesc în rugăciunile lor, a preoților care îl invocă prin biserici etc. A reduce sensul acestui cuvânt la identificarea doar cu noțiunile abstracte specifice „infinitului” şi „unului” este ca şi cum ai reduce, de exemplu, sensul cuvântului „Carte” doar la indicarea „infinitului”, „unului” şi „absolutului” – adică este a nu înțelege mai nimic din ce ar putea să fie aceea o carte şi a nu fi capabil să transmiți aproape nimic din realitățile specifice „cărții”... (Adică e a folosi cuvintele doar pentru a vorbi despre himere...).

[...] „nu înseamnă că după părerea mea ideea de „Dieu” ar fi străină filosofiei: dar D-l Le Senne reuneşte sub acest nume ideea unei puteri infinite, a unei activități absolute şi unice, care este originea universului; aceea a unei existențe personale, trăitoare şi libere, analoagă celei specifice omului; şi în fine aceea a unei surse şi a unei garanții a valorilor. Identificarea acestor trei idei [...] iată ceea ce nu merge fără mari dificultăți.”[414]

Expresia „Valoare absolută” este doar o expresie fără conținut determinat, dacă ea e identificată doar cu realități difuze precum cele pe care insistă Le Senne. În plus, dacă ea poate fi identificată cu foarte mare lejeritate cu idei destul de distincte (pentru a fi numite cu

410 *Ibidem*, p. 129.
411 *Ibidem*.
412 *Ibidem*.
413 *Ibidem*.
414 A. Lalande, *La Philosophie en France, 1939-1940*, rev. The Philosophical Review, vol. 50, nr. 1, 1941, p. 4 (sursa: http://www.jstor.org/stable/2181012).

vorbe diferite), cum sunt cele specifice pentru „unu" (un concept numeric), „infinit" (o trimitere spre o cantitate care nu poate fi numărată), „spirit" (un fel de „fantomă care locuieşte prin trupurile vieţuitoarelor"), „spirit universal" (orice ar mai fi şi el) sau „Dieu" (un zeu dintr-o tradiţie religioasă oarecare), înseamnă că ea este destul de arbitrar conturată în funcţie de preferinţele subiective ale lui Le Senne, nejustificate cu seriozitate, ci doar aruncate copilăreşte într-un discurs poetic care se crede însă discurs filosofic (ba chiar „metafizic").

([...] „lirismul originar, necesar, nu duce la mare lucru [...] fără disciplina severă a metodei ştiinţifice."[415])

Aşadar, ce este pentru Le Senne „Valoarea absolută"? Este *Dieu*! Şi ce este *Dieu*? Spiritul (particular)! Şi ce este Spiritul (particular)? Spiritul universal, bineînţeles! (Partea este întregul şi întregul este partea!) Şi ce este Spiritul universal? Este Unul! (Bine că nu e Doi sau Trei!) Şi ce este Unul? Este Infinitul! (Tocmai el care presupune prin excelenţă multiplicitatea fără număr?!...). Şi ce este Infinitul? Este Absolutul! (Deşi e evident că dacă relativul fără număr nu ar fi, nici infinitul specific acestui relativ nu ar mai putea să fie!) Şi ce este Absolutul? Este „Valoarea absolută"! (Bine că nu e „Muzica absolută" sau „Gluma absolută"...)... Aşa deci: „valoarea absolută" este „valoarea absolută"!

Foarte bine! Bravo domnule poet! Şi unde ne duc până la urmă aceste identificări metaforice atent lipsite de orice conţinut precis delimitat? Ne duc bineînţeles doar la o rătăcire inutilă prin limbă, numită pompos de unii „axiologie" (probabil ca să stea cu mândrie alături de alte „logii" ridicole cum sunt „astrologia" şi „teologia").

(„Cuvântul final al lui Le Senne este un fel de misticism"[416] [...])

Cât despre faptul că omul ar trebui să se unească cu o astfel de nebuloasă „metafizică", ca să rămână astfel în aerul superficialităţilor specifice jocurilor jargonice de limbaj „filosofic" mai bine nu! (Orice ar zice în contra unii aerieni „duşi mereu cu pluta" doar prin zone „nedeterminate":)

[...] „omul trebuie să caute să aprofundeze şi să-şi mărească uniunea sa cu Valoarea absolută."[417]

Îndemnul de a căuta să te uneşti mai mult cu Infinitul (tu fiind total unit cu el şi în el – nu e nici o parte din tine care să nu fie deja cuprinsă în infinit) sau cu Unul (tu fiind prin excelenţă Multiplul – şi orice reducere a ta la un „unu" simplu (care să nu fie în nici un fel multiplu), oricare ar fi el, însemnând anihilarea ta fiinţială ca şi ceea ce eşti: o fiinţă extrem de complexă pătrunsă de multiplu prin toţi porii ei) sau cu Spiritul (adică, cu un fel de „tine însuţi" pentru cine crede în spirite – ca şi cum te-ai putea desprinde de tine însuţi şi să trăieşti (tu) în afara ta!) sau cu *Dieu* (cu un cuvânt tradiţional creştin de influenţă franţuzească rupt însă brutal din contextul său cultural şi sensual şi aruncat în text doar formal, de dragul de a-l repeta ca pe o incantaţie magică lipsită de sens) este doar o absurditate acţională evidentă...

„Când eu văd o culoare, eu sunt acea culoare, dar nu dincolo de percepţia unde ea se închide; când eu încerc o valoare, aceasta nu se circumscrie în mine, ci eu sunt acea valoare în măsura în care eu sunt."[418]

Deci, dacă ar fi să-l credem pe cuvânt, când Le Senne vedea un bostan, el era acel bostan şi când vedea un măgar, el era acel măgar (dar nu „dincolo de percepţia unde bostanul sau măgarul se închideau") – şi, tot aşa, când el încerca „adevărul" sau „binele", sau „frumosul", el era adevărul şi era frumosul, şi era binele (dar numai în măsura „în care el era"...)...

---

415 D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, Editura Grinta, Cluj Napoca, 2010, p. 40.

416 W. Ian Alexander, *De l'Intimité Spirituelle by Louis Lavelle; La Découverte de Dieu by René Le Senne*, rev. The Philosophical Quarterly, vol. 8, nr. 31, 1958, p. 181 (sursa: http://www.jstor.org/stable/2216649).

417 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 129 (e-book).

418 *Ibidem*, pp. 177 – 178.

Cuvântul „valoare” face trimitere la tot felul de valori particulare – iar fără această trimitere el devine lipsit de valoare. De exemplu, doar pentru că există în vocabular cuvântul „scaun” care face trimitere la tot felul de obiecte pe care ne putem aşeza, nu înseamnă că există pe undeva (altundeva decât în limbă) vreun „Scaun absolut”, nu înseamnă nici că el este „Absolutul” şi nici că el este *Dieu* sau că el trebuie să fie neapărat ceva „personal”. Cuvintele sunt doar cuvinte: chiar şi cuvântul „absolut”, chiar şi cuvântul „valoare”, chiar şi cuvântul „zeu” (*dieu*). Iar dacă ele nu fac o trimitere relativ clară spre ceva cât de cât delimitat, atunci ele nu mai sunt nici măcar cuvinte – sunt doar „semne” lansate la întâmplare prin limbaj...

Alt exemplu: nu există o creangă (de copac) absolută, infinită, dotată cu personalitate, care să fie una cu Absolutul şi cu un zeu oarecare, pornind de la care să emane/ purceadă toate crengile din lume, decât prin poveştile „metafizice” ale „copilăriei filosofice”. Există însă cuvântul „creangă” (în limba română) care face o trimitere relativ delimitată la tot felul de crengi reale sau imaginare spre a le diferenția referențial de alte părți ale unui copac şi de alte aspecte din jurul lui.

Există deci nenumărate forme de crengi şi există foarte multe nume (specifice diferitelor limbi vorbite de oameni) care fac trimitere spre aceste crengi – dar cuvântul „creangă” e doar un cuvânt, un semn şi atât. La fel cum „Creanga absolută” e doar o expresie care nu este la „originea” nici unei crengi reale, la fel e şi cu „Valoarea absolută” – ea nu este la „originea” nici unei valori reale.

Cuvântul nu este la originea realității la care face trimitere, el doar o denumeşte. Cuvintele „creangă” sau „valoare” nu sunt nici măcar la originea cuvintelor care au sensul de „creangă” sau „valoare” în alte limbi neînrudite...

Orice cuvânt este doar un cuvânt relativ cu întrebuințări relative: inclusiv cuvântul „valoare” sau cuvântul „infinit”, sau cuvântul „zeu” (*dieu*), sau expresia „valoare absolută”.

A spune că *„Sursa oricărei valori nu poate să fie decât Infinitul”*[419] *[...]* este a nu spune mai nimic. Dacă prin „infinit” sau „absolut”, sau „unu” se înțelege tot ceea ce este, totul, întregul, natura, cosmosul, a spune că sursa a ceva anume este în el este a spune o banalitate evidentă, atâta doar că „infinitul”/ „absolutul”/ „unul” cu pricina este şi sursa „non-valorilor”, şi a „răului”, şi a „macaroanelor”, şi a „gândurilor”, şi a „strugurilor”, şi a „calculatoarelor” ş.a.m.d. Apoi, a tot repeta sub diferite forme această constatare infantilă şi a nu fi capabil să o depăşeşti în nici un fel arată spre un mare semn de slăbiciune mentală...

Se pare însă că unii filosofi îşi încurcă grav mintea în cuvinte şi nu le mai pot deosebi de realități, mai ales dacă le lasă prea mult să plutească nedeterminate prin cugetul lor. Filosoful care nu-şi clarifică, înainte de toate, în mod cât mai precis, sensurile în care foloseşte cuvintele pe care le utilizează nu poate să ajungă decât la confuzie şi incoerență...

419 René Le Senne, *La découverte de Dieu*, 1955, p. 202 (e-book).

Bibliografie:

Badiou, Alain, 2008, *Manifest pentru filosofie*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca.
Codoban, Aurel, 2005, *Filosofia ca gen literar*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca.
Comte, Auguste, 1842, *Discours sur l'esprit positif*, e-book (sursa: http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/discours_esprit_positif/Discours_esprit_positif.pdf).
Conta, Vasile, 2001, *Teoria fatalismului*, Editura Librom Antet, Bucureşti.
Descartes, René, 2011, *Despre pasiunile sufletului*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, Prahova.
Empiricus, Sextus, 2001, *Expunere a filosofiei sceptice*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg.
Frankena, William, 1973, *Ethics*, University of Michigan.
Kolakowski, Leszek, 1997, *Horror Metaphysicus*, Editura All, Bucureşti.
Lavelle, Louis, 1997, *Panorama doctrinelor filosofice*, Editura Timpul, Iaşi.
Le Senne, René, 1934, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris.
Le Senne, René, 1939, *Introduction a la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris.
Le Senne, René, 1947, *Traite de Morale Générale*, Editura Presses Universitaires de France, Paris.
Le Senne, René, 1955, *La découverte de Dieu*, (sursa: http://classiques.uqac.ca/classiques/le_senne_rene/la_decouverte_de_dieu/decouverte_de_dieu.pdf) – carte electronică (e-book) realizată pornind de la ediția cărții apărută în 1955, la Paris, la Editura Aubier.
Petrovici, Ion, 1992, *Introducere în metafizică*, Editura Agora, Iaşi.
Roşca, D. D., 2010, *Existența tragică*, Editura Grinta, Cluj Napoca.
Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj Napoca.
Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Noua Ordine Religioasă*, Editura G LINE, Cluj Napoca.
Schopenhauer, Arthur, 2007, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*, Editura Art, Bucureşti.
Spinoza, Baruch, 2009, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, Prahova.
Vidam, Teodor, 2009, *Orientări şi mize ale gândirii etice contemporane*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş.
Warburton, Nigel, 1999, *Cum să gândim corect şi eficient*, Editura Trei, Bucureşti.
Wittgenstein, Ludwig, 1993, *Lecții şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credința religioasă*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Articole:
Cado, Valdemar, 1992, *L`esprit dans la philosophie de Rene Le Senne*, în „Laval theologique et philosophique” vol. 48, nr. 3.
Delesalle, Jacques, 1936, *La philosophie de M. René Le Senne*, în „Revue neo-scolastique de philosophie”, nr. 51.
Durance, Philippe, 2010, *Aux origines de la prospective (2): René Le Senne et Gaston Berger* (articol), Lyon (sursa: ftp://ftp2.clariti.eu/clariti/2010DuranceUCLy1811.pdf).
Lalande, A., 1941, *La Philosophie en France, 1939-1940*, rev. The Philosophical Review, vol. 50, nr. 1, pp. 2-19 (sursa: http://www.jstor.org/stable/2181012).

Sellars, Roy Wood, 1951, *The Spiritualism of Lavelle and Le Senne*, rev. Philosophy and Phenomenological Research, vol. 11, No. 3, pp. 386-393.
Sibley, W. M., 1949, *Obstacle et valeur by René Le Senne*, rev. Philosophy and Phenomenological Research, vol. 10, No. 1, pp. 149 – 152.
Alexander, W. Ian, 1958, *De l'Intimité Spirituelle by Louis Lavelle; La Découverte de Dieu by René Le Senne*, rev. The Philosophical Quarterly, vol. 8, nr. 31, p. 175-185 (sursa: http://www.jstor.org/stable/2216649).